بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام
بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلى
على المصطفين من عباده وخصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده
فلما كان اكمل المعارف اجلها شانا واصدقها احكاما واوثقها بنيانا هي
المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما ينسب الى الحكمة
واليقين من حليتها واولاها بان يتوقف الهمة بطول العمر على قيدها هو معرفة
اعيان الموجودة المترتبة المتباينة من موجدها ومبدأها والعلم بانها
الكاينات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن
الموسوم بالحكمة النظرية التي تسعد باقتنائها النفوس البشرية
وكان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس
والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها تفضلوا على من قبلهم بالتلخيص
والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا
شكر الله سعيه كان من المتاخرين متوغلا بالنظر الثاقب والحدس
الصائب موفقا لتهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد
وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك
كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه به مشتمل

علي اشارات

على اشارات الى مطالب هي الامهات مشتملة على تنبيهات على مباحث
هي المهمات ملؤها جواهر كلها كالفصوص محتوية على كلمات يجري اكثرها مجرى
النصوص متضمنة لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة
بكلمات شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكباب عليه واستقصر
الآجال الوافية دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل
العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي
جزاه الله خير الجزاء فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير
ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نحوه طريقة الاقتفاء
وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في
الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو
بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا
ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة
وان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا
شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على
شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض
او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف
فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى ولقد سألني بعض اجلة الخلان
من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع زينة العلماء وشهاب الملة
قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه
واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة و
اودع ما يعرض على ذهني مع قصور الباع في هذه الصناعة من معاني
الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي اصطلاحه مما هو مبني على ما تمهد من
قواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين او الاقدمين او استفدته
من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري
القاصر وفكري الفاتر وان اشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل
الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح واطلق ما يتجه منها
عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا
يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه
كما اوردها بل مقتصرا على ذكر مقاصده التي قصدها مخافة الاطناب

المودي الى الاسهاب وفي بمنى ان شاء الله ان اسميه بحل مشكلات الاشارات
بعد ان اتممه وارجو ان يعفو لحدتي خطيئتي ويعيذني من عثرتي على ضعفي اني
فلى الخطايا معترف وبالقصور والعجز معترف ومن الله التوفيق واليه
انتهاء الطريق صدر الكتاب قال الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن
توفيقه واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه اقول الفاضل
الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس
الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية حد النقصان و
الكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه
الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه
ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لايكون الا بحسن توفيقه ثم
وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه
ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لايتاتى الا بهدايته تعالى
الى سواء الطريق دون مضاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقول
اليقينية التي هي غاية السلوك لايمكن الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع
ما يستعد بها من المقدمات وغيرها لايفعل في النفس الا اعدادا اما القبول
ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال
الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه وتزكية
الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية
يكون بالهامه واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه
انما تحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله تعالى اياه في ذلك وهو جعل
الاسباب موافقة في التسبب ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه لا
يقدر عليه الا بهداية الله تعالى الى الطريق السوي واذا قارب المنتهى
ظهر له انه ليس في يديه ولا من الكمالات الا قابلا لما افيض عليه من الخاطر
الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل حال من الاحوال الثلاثة ان لله تعالى
في كل ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير في
الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة الثانية يقرب منه
وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما يختلف اراده بحسب استكماله قليلا قليلا
فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله
تعالى في الاحوال الثلاثة بما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم في صدر

كتابه

كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما يسر له
من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسأله اتمام ما يرجوه من الهداية و
الالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فاين اعطاه اليه قوله وان يصلي
على المصطفين من عباده لرسالته خصوصا على النبي محمد وآله ايها الحريص
على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا
من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها
الفروع لاصولها كالجزئيات للكليات مثل زيد وعمرو للانسان والتفصيل
للجملة كالاجزاء للكل مثل الرجل والمشتري للمحيرة والفروع غير
موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل
وان لم يكن مذكورا صريحا بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى
تصرف زايد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك
تفريعها ولم يقل اظهارها او بيان المذكور فيها قوله ومبتدئ من علم المنطق
ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة
في تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ الاول لحركة ما هي فيه اعني
الجسم الطبيعي وسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى
بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب
اليها وما قبلها وهو مبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس
الامر قبلية بالذات وبالعلية وبالشرف ويكون بعدها بالنسبة
الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم
المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات
على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وما يجري مجراها من الامور
العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما
بعدها للثاني منهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار اخر
على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على مبادي
اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بذي المبادي
وانما عنى الشيخ رحمه الله بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق
لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى اعني
علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ عنى الاعتبار الاول لقال وما قبلها

وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متأخرا عن الطبيعي في التعلم
بحسب الاغلب لا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على
الطبيعيات فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك
سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل المرام ولان الشيخ انما اثبت
الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبته بما هو وغيره من الحكماء الالهيين
في ساير الكتب وانما خالف هٰهنا في ترتيب المسائل وخلط احد
العلمين بالاخر حسب القضية السياقة التي اختارها قوله الا انه
في عرض المنطق قوله في عرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل
في عرض المنطق لان النهج فيه قوله المراد من المنطق ان يكون عند
الانسان جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان
لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس
خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين فالمنطق آلة قانونية
والغرض منها كونها عند الانسان قوله آلة قانونية تعصم مراعاتها
عن ان يضل في فكره هذا رسم المنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف
الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب
ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا يرسم
الكوز بانه معمول من صفر او خزف كذا وكذا وهو رسم ذاته وبانه آلة
يشرب منها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في ساير الاعتبارات
والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ
عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين
رسم لكن اخصهما بشأن الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه
هٰهنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا اشبه بالفحص بين
المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية
على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب ما هو حاصل عند الناظر او
يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات
الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة
ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى
التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو علم اخر ايضا خاص مباين للاول

والقول

والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس
بآلة لجميع العلوم حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة
لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي اورد في هذا الموضع
وهو انه يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه
او الى منطق آخر يتحلل به وذلك يخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق
لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات ونبه عليها واوليات تتذكر
وتعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها كالهندسيات
يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء منه على
سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف
الاول فلا يدور الاحتياج انتهى واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر
الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل
وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة
القانونية عرض عام المنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة
له وكلاهما عارضان المنطق بالقياس الى غيره وانما قال تعصم مراعاتها
لان المنطق قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال
هٰهنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما بان لا يحصل سبب ما لا
سبب له او بفقد السبب او بحصول غير السبب مكانه فيما له سبب
قوله واعني بالفكر هٰهنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد
يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ
المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما
اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص
من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من
المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب
المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى
ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل
الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب
والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر
الذي يحتاج في تحصيله في جزئيه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي
يستعمل بازاء الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط الثالث فخصص

الشيخ لفظة الفكر هنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة **قوله** ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتدأة بها من المطالب الى المبادي و الثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم **قوله** ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان تسبقها الاولى قلما يتفق لانها يكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر اولا وفي تقييده بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمل الاجماع على امر غير الانتقال ومر على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه و كل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان المظنونات ونحوها قد يكون مبادي ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انما يكون اكتسابية انما يكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين **قوله** متصورة او مصدقا بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر المقارن له وينقسمان جميع ما يحضر الذهن **قوله** تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا او تسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله و ذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن الحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويجتمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق

هو الجهل

هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما او على المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم ثم ينقسم ما لا يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك فان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يكون يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم على الاطلاق يسلمه الجمهور او محدود في تسليم طائفة والى خاص تسليمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم و يبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقده ليتبين به مطلوبه و منه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا باعتبار و وضعيا باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب فالقياس اليه والى السائل قد يعبر التسليم عن الوضع في مثل ما لا نزاع فيه من المسلمات والوضع عن التسليم في مثل الوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع اعم من ذلك فيقال لكل رأي يقول به قائل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديق بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبادي البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما التجرف العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعيا التباين العلم والظن بالذات وبمباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يأت بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح انما قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع قادح في تسميته الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمل على الظن الصرف حتى يستقيم تعليل تقديم الظن و الا بطل التعليل وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه

ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس
الى شيء وانه الذي يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعة
المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا
الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا و
بالقياس الى شيء فان الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف
المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح
ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلها فاسد
لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم
او الامثلة وانما نشا غلطه هذا من رايه الذي ذهب اليه في
التصورات انها لا يمكن ان يكتسب قوله الى امور غير حاصلة فيه بمعنى
ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان
قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها
فكيف يتحرك عنها الا بحضر عند المتحرك ولم يعرف انها هي المطالب ان لم
يكن معلومة اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة وغير
حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب
ومن الجهة التي حضر يتحرك عنها ولا يعرف انه المطلوب اخر او
السبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان
والكمال فالمطلوب تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله
والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها قوله وهذا
الانتقال لا بد من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة يريد بالانتقال
الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب
انما يكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء الا
بعد تصيرورتها علة واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له
علة واحدة والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا بحيث يمكن
ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي تتادى الى المطالب
بالتاليف والتاليف لا بد من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض
وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة
او حالة بسببها يقال لها واحدة هي الهيئة وهي متاخرة بالذات
عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا بد لهذا الانتقال من

ترتيب

ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون
للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور
قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع
لا على وجه صواب الهيئة هي ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية تطابق
بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون
الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الوسط
بينهما في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس
ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من
ضرب منتج والفساد في البابين بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة
ومقابلها الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب
هي التصورات والتصورات الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطاء
ما لم يقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك
عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى بعض
واما بقياسها الى المطلوب واما المواد القريبة للاقيسة التي هي
المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الترتيب والهيئة
اللاحقين بها او في التاليفها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد
الاول قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب
او موهما انه شبيه به اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس
والشبيه به هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها
كما ان القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو
التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك
يوهم مشاركته سائر الجزئيات له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما
باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاول لا يوصف
بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها
والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه
آخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات
واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل
والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة
فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل

الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه بالمغالط
والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من
جملة الشبيه لان المشاغبة يوهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم
فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور
مستحصلة هذا الى آخر الاشارات رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس
الى غيره فالعلم جنس والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم
الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات
الجيدة والردية لم يكن يمكن فهمها الا بعد معرفتها وقوله يتعلم فيه وفي
بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب
على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية و
الثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة
في ساير العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل
علم ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس
هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تعلم
والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة
الى ذلك والفاضل الشارح اورد انه انما قال المنطق علم يتعلم منه ضروب
الانتقالات والطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات
التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها اعني العلوم والجزئيات
التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم
بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله ولاحوال تلك الامور العلم بانها
تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية
وعرضية وموضوعة ومحمولة ومناسبة وغير مناسبة وما يجري
مجراها والعلم بذلك مقصود بقصد ثان لان ضروب الانتقالات تعرف
بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان
على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة
من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها مما
يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة
في ساير الصناعات وما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب
ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء

والتمثيل

والتمثيل في غيرها والتمام في خطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء
على ما يتبين فيهما اشارة وكل تحقيق متعلق بترتيب الاشياء حتى
يتادى منها الى غيرها بل بكل تاليف فلذلك التحقيق يحوج الى تعرف
المفردات التي تقع فيها الترتيب والتاليف كل تحقيق اي كل تحصيل
او اثبات علمي والتاليف اعم من الترتيب فالذي كالامر والترتيب
اخص من التاليف لانه قد يوجد تاليف من اشياء لها وضع ما عقلا
او حسا من غير ترتيب فارق الحد لا يعكس بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب
بل بيان ان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين
لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في
تلك الاجزاء مثلا التاليف من اج يمكن ان يقع على ترتيب باج او غيره
مما يمكن والمراد ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحوج الى
تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف لان اختصاص الترتيب
المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون
من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم
منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات
المتحدة وغير المتحدة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل باي
تاليف ما يفهم التحقيق فانه كذا او كذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج
الى تعرف المفردات ليست هي الترتيب بل امر اعم منه وهو التاليف قوله
لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يقع فيها الى لا من حيث
هي معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات
ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي
معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث يتنقل منها الى
غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يحكي احوالا من احوال
المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف التاليف صنفان
اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه
مفردات يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس
والثاني يقع في الحجج واجزاؤه ما هي مفردات بالقياس اليها ومركبات
بالقياس الى ما قبلها ويذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس و
يشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب

والملاحة في انرا مباحث المغالطات الخمسة ويشتمل عليها النهج السابع
اشارة ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما فالشيء وجود في الاعيان
ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل
على العبارة وهي على المعنى الذهني ولا الاثنين وضعيتين تختلفان باختلاف
الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا فبين
اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة
الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ
في احوال في المعنى الاشتغالات الذهنية قد يكون بالقاعدة ذهنية وذلك
لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما تادت الاحوال
الخاصة بالالفاظ الى توهم انها لاحقة بالمعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط
التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون دلالة الاسم مثلا على الشيء
الى المعاني لاستعمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك يلزم المنطقي
ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم
دون قوم اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ
بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة
حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وساير احوالها في
دلالتها كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي
للعدول وكذا دخوله على الجهة على معنى الجزاء مثلا بما نذكر في شرايط
النقيض والمغالطات اللفظية قوله الا ان يعلق به بما يختص
باللغة التي يستعملها المنطقي ويتعين به حال المعنى فانه يلزمه ان ينبه
ليوقف عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق
الجنس وعموم الطبيعة ودلالتها على مسا او تخيل القضية و
دلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجي بيانه اشارة
ولان المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم و
الملكة ومعه قد يستحيل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين و
معه لا يمكن ان يستحصل العلم الجهل واراد بالمجهول ههنا المجهول
بالجهل البسيط وقسمه قسمة تقابلها الى التصور والتصديق فان
الاعدام لا تعرف الا بالملكات ولا تنقسم الا باقسامها قوله فكما ان الشيء
قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا معنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه

تصديق

تصديق نبه به على عدم العناد بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم
الاخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي يعبر عنه بقوله ساذجا وبين
وجوده معه او ما قال معنى اسم المثلث ولم يقل معنى المثلث لان التصور
قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يعرى عن
التصديق والثاني لا يعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور فلا
يحسن التمثيل به في التصور الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث
فان زواياه مساوية لقائمتين فذلك تصديق برهن عليه في الشكل
الثاني والثلاثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس قوله
كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يعرف
مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما اعرفهما يحتاج الى مقدمات
هي هذه نقول لما كانت الاعداد اعلاها الاقل من الواحد في النسب التي
لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما
او ثالث اقل منهما اعني الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي
نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضي
تشاركها او نسب تختص بها وهي التي يكون بحيث لا يعد المنتسبين
احدهما ولا شيء غيرهما وهي تقتضي تباينهما فالنسب المقدارية
اشتمالها لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع بحيث انه
ولذلك يقال له انه يقوى عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط
في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما
يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك مقدارا مفروضا خطا آخر
مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعه مربعه وكل منطق
في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان
متباينان في الطول منطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر
نسبة الخمسة الى جذر الثلاثة مثلا فانه يسمى مجموعهما ذا الاسمين
وفضل اطولهما على الاقصر بالمنفصل واحكامهما مذكورة في المقالة
العاشرة من كتاب الاصول قوله وقد يجهل من جهة التصديق الى
ان يعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها الزاوية
القائمة في كل واحد من الحادث من المساويين على جنبي خط
مستقيم متصل بآخر شرط الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها

ويشبه الزاوية بضلعيها القوس ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض
يتصل بهما وترا بالقياس اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطرا
للدائرة التي يمر محيطها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة و
ايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به اضلاعات
هكذا فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر اي يساوي
مربعه مربعيهما فان قوة الخط   مربعه الذي
يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين   اربعة و
الاخر ثلثة فالقطر يكون خمسا لان مربعه   وهو خمسة
وعشرون لمساوي مجموع مربعيهما   ستة عشر
وتسعه وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو
السابع والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول واعلم انه في
التصور المجهول الى ان يعرف وفي التصديق المجهول الى ان يعلم لان
المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان الى الادراك
المسبوق بالعدم او الى الاخير من ادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما
علم والى المجرد عن هذين الاعتبارين ولذلك لا يوصف الله تعالى
بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب
ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص
التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالمعرفة وخص التصديق
لتركيبه بالعلم قوله فالسلوك الطلبي مما في العلوم ونحوها اما
ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد
جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا
فمنه حد ومنه رسم يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام واليقين
من التصورات الناقصة والظنون واعلم ان الحد مما من الذاتيات
والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين
الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان
يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي
امور داخلة وتدل على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على
شيء هي اثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما قوله
ونحن نريد بما دون الرسوم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الشيء

الموصل

الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء القياس
تقدير شيء على مثال شيء آخر يقال قاس النعل بالنعل والقايس
يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت الكلي والاستقراء قصد القرى قرية
فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض
والمستقري يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليحصل الكلي قوله و
نحوه يريد به التمثيل وتسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي
آخر في الحكم قوله ومنها ايضا ما هو من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى
دركه مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل للعلوم مبادي
ذلك المطالب التي مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل
للعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار موديا الى المطلوب يريد
بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول
المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما
بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان البغل لا يحبل وان هذه البغلة
منتفخة يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة
في علمية وعليه يقاس في التصور اشارة فالمنطق ناظر في الامور
المتقدمة المناسبة لكل مطلوب مطلوب لا من يريد بذلك المطالب الجزئية
التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية
المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي
مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا قوله وفي كيفية
تأديتها بالطالب الى المطلوب المجهول فمصادي امر المنطق اذن ان يعرف
مبادي القول الشارح وكيفية تأليفه حدا كان او غيره وان يعرف
مبادي الحجة وكيفية تأليفها قياسا كان او غيره اي في حال مناسبتها
والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطق
ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان مصادي امره ان يعرف مبادي
القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق في الحركة الاولى من حركتي
الفكر وفيما تلوح مما سبق في كلامه بالاحتياج اليه في الحركة الثانية
وذلك هو كما قلناه اولا قوله واول ما افتتح منه فانما يفتتح من الاشيا
المفردة التي يأتلف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الان
يريد به ما بين في كتاب ايساغوجي قوله ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة

اللفظ على المعنى فبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لا بحلاف
المقصود اليه آخر الامر اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على
المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى
وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة اضلاع واما على
سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذى يطابقه مثل دلالة
المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم للشكل بل على انه
اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان
يكون اللفظ والا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى
غيره كالرفيق الخارجى لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل
دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة
دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك
الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم والا بالاشتراك على
المعنى وعلى جزئه كالممكن على الخاص والعام وعليه وعلى الاثر كالشمس
على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلى من احدهما الى الآخر وقوله فى
الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة
الكتابة ذكر له مثالين احدهما اللازم لا يحمل على ملزومه والثانى اللازم يحمل
واعا قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان
والثانى لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور فى
العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هى غير
متناهية وعلى البعض منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون
بينا عند آخر فلا يصح ان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح فى
المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والتحقيق ان
الالتزام فى جواب ما هو وما يجرى مجراه من الحدود التامة لا يجوز
ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما فى سائر المواضع فقد يعتبر ولولا
اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس
اذ هى لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما تبين
الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة
المثلث هى حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء والذى يقال له انه
مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان فى نفسه ثالثا او كان فى

نفسه

نفسه احدهما لهذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده
هينا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذى بينه
فى هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان
الشيء الذى يقال له انه مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء
كان ذلك الشيء فى نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان
فى نفسه هو مثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعى
اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد
غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد الذى عبر عنه الشيخ بالشيء
وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد
منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين
يعبر عنهما بالضاحك والناطق وح ان جعلا موضوعا ومحمولا كان
ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان فى نفسه
معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد
كالتثليث المضاف الى الشكل الذى يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان
جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده محمولا على
ما به التغاير كما يقال مثلا المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع
ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او
كان فى نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق
وهو حمل هو ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده
على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض
او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض و
المحمول بالحقيقة هو الاول اشارة الى اللفظ المفرد والمركب
اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو
الذى لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل
تسميتك انسانا بعبد الله فانك لا تدل بهذا على ذاته لا على
صفته من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا
فكيف اذا سميته بعيسى بل فى موضع آخر قد تقول عبد الله و
تعنى بعبد شيئا وحينئذ يكون عبد الله نعتا له لا اسما وهو مركب
لا مفرد والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام

وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي
يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير
معين في زمان معين في زمان من الازمنة الثلثة وذلك مثل
قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك
لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد
الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثل الاول في فان القائل اريد
في او زيد لا لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثاله ما لم يقل
في الدار ولا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال
قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا
واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما
لشخص فانه مفرد مع انه لاجزائه دلالة ما ثم استدرك فجعل المفرد
ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلثت القسمة بعض
من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو
المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه
وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لانه ينبغي
ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت
متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به
ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك
المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان
ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة
اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت
هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من
ان يراد بجزئه دلالة على جزء شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول
لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل بكونه
ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا براسه دالا على معنى آخر بارادة
اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث
هو جزء دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فتحصل من
ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه
على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان

في الدلالة

في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف من نفسه
لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظتان من انسان
تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شيء و
اما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فليس يرجع الى حال
الالفاظ ولا تعلق بها حال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم
المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد وكذلك
ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب
فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في
الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة
المتلفظ وقال حين هو جزء ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر
فان دل بارادة اخرى على شيء آخر فانه حينئذ لفظ آخر ومعنى لا يكون من حيث
هو جزء وهذا لا ينافي ما قصدناه ثم جعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين
المركب والمؤلف على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله
فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل اقول
يحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف ويشترك في اخرها اشياء
وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ والمعنى
الجامع لهذه الاربعة جنسها ويفترق بفصلين هما دلالتها في
نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات قائما بنفسه هو
الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه و
هو الذات ومعقولا بغيره وهو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال
في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس
يقسمه فصلان آخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة او
التجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون
كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمة
المؤلفة مع الضمير كقولنا امشي ايضا فعلا ففصول الفعل لمكان
وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير
انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو بينها واحدها
بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين
في زمان معين من الازمنة الثلثة والفعل لا ينفك عن الامور الخمسة

اعنى الاربعة المشترك والاستقلال في الدلالة المشترك بينه وبين
الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجود العين مع شرط الزمان وذلك
الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعين وعلمه
لا يتعلق بالفعل بنفسه فهو في نفسه ما على مقتضى الاحتياج الى غير لا بعينه
لا الى غيره بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من
قوله موجود الشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال
كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين
فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما
جزء الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على نفس الزمان كالوقت يعنى انما
يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجردة
عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما المعين زمانه بحسب
حصول المعنى فيه هو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين
من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ رحمه الله ناقص غير متناول
لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام و
الحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
مستقل بنفسه متعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة
بعينه وذلك التعلق والافعال انما قصد بها نقص فيها الدلالة على نفس
المعنى فيحتاج الخبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي سماها
المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعنى المجرد
عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب
لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد لتحقق المخالفات
قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على ضمير في عكسه
والكلمة في لغة اليونانيين كانت يدل بانفرادها على وقوعها في الحال
ويسمى قايمة ثم اصرف الى الماضي او المستقبل بادوات لذلك تعرف
بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف
لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي بين
هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب المعنى وهما
ما يتالف من اسمين او من اسم وفعل اسند احدهما الى الآخر كقولنا زيد

قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ
تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين
غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين
المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من
الموصوف والصفة معدود في الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب اليه
النحاة اخص لكن الاسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع
قوله في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا
بقرينة لما كانت الاداة لا يدل الا على معنى في غيرها احتاجت في
الدلالة الى غير يتقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة
لها تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا الانسان والعاقدة
اياها وان اقرنت بغيرها لا يكون يدل على كل ما يدل عليه في مثلها
كقولنا زيد لا هو الاول تاليف ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس
بتاليف لا بعد الاضياف الى القرينة قوله الى اللفظ الجزئي قد
اللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي
نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد واذا
كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور
معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب من خارج
مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه
يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثنى
عشر قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه شركة لا بالفعل و
لا بالقوة والامكان بسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند
من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة
ملك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة مطلقة
والشمس الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل
اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان
ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان
قالوا الكلي اما ان يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد
فقط او لا يوجد اصلا والاخير اما ان يمكن وجوده في كثيرين
او لا يمكن بسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والكواكب والشمس

عنه من يجوز تطيرها او الآلة عم والكرة للمكورة وشبهها الا انه وفيها ذكره
الشيخ كفاية وما في الكتب ظاهر اشارة الى الدال والعرضي اللازم والمفارق
قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة فلنبدأ
بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها
ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده
ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا او كون السواد عرضا بل
المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته ويكون داخلا في ماهيته
جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان وبهذا لا يفتقر
في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره
جسما او يفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية
عنه وان كان هذا الفرق غير علم بل قد يكون بعد اللازمة غير المقومة
بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق كلي محمول
حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره فهو كلي
وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع والطبع
كقولنا الجسم حيوان او جماد واراد الشيخ بالمحمولات هنا ما هي بالطبع
فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى
آخر كما يجيء ذكره فيخص هذا باسم المقوم واما ما تألف منه الذات
فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى
واما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة
بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي
والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده ويسمون الثاني
لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب الى نفسها
وبالجملة لا يتم تعريف الذاتي من عندهما والقدماء قد ذكروا للذاتيات
خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما
هو ذاتي له اولا لا محالة وثانيهما ان الشيء لا يحتاج في اتصافه
بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته
لا لشيء آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا و
ثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه
الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو

ذاتي له

ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين
الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة
غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا
ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فالزمن علل ماهيته
او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فالزمن معلولاته
وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل
الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر
الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه
في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل
للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد
قوله جزء للماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة
والذي يحمل على الماهية انما يكون كاللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهي
شبيه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة
عنه ثم لم يتبين الفرق بين علل الماهية وبين علل الوجود بالخاصية
الاخيرة المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود
فقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب
المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما او يفتقر في تصور المثلث مثلثا
الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع
عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان
يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون
بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون
الذهن يخطره بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك
عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب
اقول وهذا فيه ضعف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب
متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل
وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد وقوله من حيث يتصوره
جسما فائدة هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في
التصور فلهذا الامتياز عن علل الوجود الا هنالك قوله وان كان هذا فرقا
غير علم اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض

العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين
جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق
خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا لوازم الماهية ومثاله
ان يفرق بين المثلث والدايرة بان المثلث مضلع بخلاف الدايرة فان
المضلع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب
اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانما يتحقق
موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة
معها الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو
المراد هنا كل شيء له ماهية مركبة بدون البسايط ويدل عليه
ذكر الاجزاء وما عاحسن البيان في المركبات لانه يريد بيان القسم
الاول من الذاتيات الذي يعرفه الجمهور قوله واذا كانت لحقيقته
غير كونه موجودا احد الوجودين وغير متقوم به يعني بالوجودين
الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخارجي
وهو الواجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ
موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى
مضاف الى حقيقتها لازما او غير لازم الوجود اللازم هو لما يلزم و
جوده وغير اللازم لما لا يلزم قوله واسباب وجوده ايضا غير
اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية
ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوم لها بل
مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان تحصل معناها في النفس
خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية
في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام
ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه
بل بسبب الاحساس بجزئياته وذلك ان تجد مثلا الغرض في معناه
نحو اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب
الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة
من حيث الوجود في الخارج قوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية
في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة الى المركبات التي لا توجد اجزاؤها
متمايزة فان الانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها وملاحظة

كل

كل واحد منها وحده مستقلا عن غيره وذلك العقد المسمى فالتفاته
بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشعورا بحضور الاجزاء معه
بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغاير لالتفاته بالقصد الاول
الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصل بعينه بحسب تصرفه في
المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد
الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان
يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت
اليها بقصد مستانف والتفاته مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات
الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى
شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور
اشارة الى حصول التصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل
بقوله ان كل شيء له ماهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله
وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي
ذكرناه قوله فكما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا خطرت
بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير
الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير مناقضة كما ظن به بعض الناظرين
فيه قوله فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي
هذه المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع
فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي هنا قوله
ولان الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية
تريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ونقدم
لمعرفته مقدمة فنقول المعاني التي لا تمتنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها
قد توجد من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او
كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث تصلح لان يكون معروضة
لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية
او موجودة او غير ذلك وح يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا
واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات
وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها
واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان

الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد لا يكون غير
محصلة تحصل باشياء تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تحصل بالفصول
وقد يكون محصلة متكثرة بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها
الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي
لا يختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة
لشخص متخصص بها اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص
المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص
قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له اشار الى ما ذكرنا من كونها
متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك الانسان
لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان
بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير
ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية فهذا
هو المقوم وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود
اشارة الى العرضي اللازم غير المقوم واما اللازم غير المقوم ويخص
باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا
يكون جزءا منها لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه
وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني
هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب
وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون و
الاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان
الاتفاق لا يخلو عن سبب اما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق
فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع
عنه في حال من الاحوال لسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو
معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون
الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية و
لا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من
العرضيات دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي
فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات
كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث

مساوی

مساوي الزوايا القائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث
عند المقايسات لحوقا واجبا المحمولات الخارجية اما ان يلحق
الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه
الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك
والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض
فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين
الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه ربما قيس الى الثلثة
صار نصفه ثلثه ومساوي الزوايا القائمتين محمولا على المثلث
قد يلحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك
واما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني
ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله
وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا
قوله ولكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة اشارة الى
كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا واجبا ولكن
ليس بعد ما تقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات لكان
المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك
لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا تنحصر في حد وكان زوايا
المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث
ست قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل
المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة
في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج
ثم استشكل كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند
حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء آخر امر عقلي سواء كان
بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في
الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في
خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل
والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية
فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى
عنده كما هو الحال في سائر الاشياء التي توصف باللاتناهي كالاعداد

وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان
الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لا يوجد الا بالقوة فان اجزاء
الشيء يجب ان يكون حاصلة معه لا كما استحسنه الشارح من ان
الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قوله** وامثال
هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت
ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ اثبات
وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان
قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه في الذهن
فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات
الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذى
بها انقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان نقول
المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء اخر
بل لان ذات الموضوع والمحمول لماهيهما يقتضي ذلك اللزوم او يكون
بتوسط شيء اخر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي
ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم
فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي
ان يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي يشتمل العلوم
البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا يكون
مقومة لموضوعاتها بل يكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة
البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى
القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب
واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب اللزوم فكانت ممتنعة
الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لمذهب القوم
المذكورين من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون
المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل
الذي اقامه الفاضل الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي
اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان
مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء اخر والشيء
لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي

الا ان

الا انه يعقل اللزوم لا ينفك عن تعقل اللازم وذلك هو المراد من كونه
بينا له واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط
وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عدم الانفكاك بينا وما قيل على ذلك
من انه يقتضي ان يكون الذهن مشتغلا عن كل ملزوم الى لازم ثم الى
لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة
دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المرتبة التي يتلازم
جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الذهن
فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات
والتفاته الى غيرها ولكنها اقل ما يكون في الوجود فضلا عن ان يكون غير
محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي يشتمل على امثالها
اكثر العلوم فانها هي التي يكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي
انما تحصل عند تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك
الامور التي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب
المؤدي الى وجود تلك اللوازم المرتبة فاذن قد اندفع وزال الاشكال
ونرجع الى ما كنا فيه **قوله** وان كان لها وسط يتبين به اشارة الى القسم
الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة **قوله**
علمت وجبت له اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون
بينا عند حضور الوسط فقط **قوله** واعني بالوسط ما نقرن بقولنا
لانه حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية
اللزوم اي به يقيم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان
الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين
ينتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان
الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع او لا
او يكون عارضا فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب
مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا
لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة و
ان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط
وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذان ماخذان مشتملان على اصناف
البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا **قوله**

وهذا الوسط ان كان مقوما للشي علم يكن اللازم مقوما له لان مقوما
للشي علم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له
ايضا اشارة الى المأخذ الاول واعلم بحران يكون اللازم مقوم للمقوم لانا
فرضنا خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يوصل من هذا المأخذ
الى المطلوب فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون
لزومه للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول
بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط
اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل
لكونه غير مؤد الى ثبوت اللازم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه
يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس
بوسط بل جزء من امور غير متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن
كل ما فرض وسطا بوسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط لفظة
ولم يكن ههنا فعل تام قوله وان لم يحتج هنالك لازم بين اللزوم
بلا وسط اي لما ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه
ثم انتقل الى المأخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما له
ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما الزوم على الموضوع
على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة وارادة ههنا ايضا الا انه
لم يفصلها ايجازا بل قال ابطال القسم الاول واحتاج الى وسط لازم
آخر او مقوم غير متناه في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا يتسلسل الى
غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط
الثالث مقوما او لازما والثالث قال لازم آخر او مقوم وبابطال القسم
الاول يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام
مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما
اراد منه فقال فقد بان انه يمتنع الرفع في الوهم ثم بين انه اعاد اراد بذلك
مناقضة القوم المذكور بقوله فلا يلتفت اذن الى ما قال ان كل ما ليس
بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك
كون كل عدد مساويا للآخر او مغاوتا له مثال آخر للازم البين وذلك
لان المساواة واللامساواة لازم بين الكم ولا بواعد انما يلحقها بقياس
بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح

اغا نسب

اغا نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعرجاز اشلاقسام العلوم و
مأخذ البراهين بل طابعته الهيجي دعا البرهان الذي اورده وادعى فيه
المقرب وعلم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان قضت
من حيث هي هي شيئا من لوازمها في اقتضته هي لانها بغير وسط وان لم
يقتض من حيث هي هي شيئا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت
مستلزمة هذا خلف كما ذكره لان القسمة فيها ليست مستوفاة
من اقسامها ايضا ان يقال انما يقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي
هي بل بعضها موسط بعض على سبيل الدوار او التسلسل او لا
على سبيل احدهما ولم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اشارة الى
العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات
التي يجوز ان يفارق الموضوع اي لما لم يتناول جميع المحمولات التي يفارق
لان يقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وقسم
الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا كالكون
زيد فقيرا طول العمر مثلا قوله مفارقة سريعة او بطيئة بسهولة
او عسر مثل كون الانسان شابا او شيخا او قاعدا او جالسا
يمكن ان يتركب الاعتبارات في السريعة السهلة كالنائم والسريعة
العسر كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسر كالجنون
اشارة وما كان للمقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او
مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا من يليه العرض العام
اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا
الموضع ويعنون به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع
من جوهر الموضوع وماهيته يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان
فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه
كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشي حقيقته
سواء كان بسيطا او مركبا والماهية تدعى بالحصص بالمركبات وكل ما يلحق
الموضوع فهو اما ان يلحقه لا لامر هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر
اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض
الذاتي الاول وهو مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه
كالفصل او العرض الذاتي الاول انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع

بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردنا بالفاضل هو ظاهر ان
الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما
لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق
في نفس الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين
في العدد بحسب ما عرفه الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت
هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة
اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين
فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا
للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع
هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيما يخالف الجميع في جعلها
اعراضا ذاتية لم يحل الفهم في تعريفاتها على موضوعاتها بمحرزها عن
نفسه لها تعريفات اخر اما نحو ما اشتهر للمقلدين فلما لم نفهم من هذه
الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها
المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة
او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية وحدها فلسنا
نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها
الا كذلك ولا نابى من ان يجوز ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع
الذي ذكره حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما اشار
اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز و
التوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل
الشارح فهو رسم المحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان
والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى هنا ويخرج عنه
المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها وسائر
الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك
فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا قوله والذي يخالف
هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق
الحركة للموجود فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه و
كذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكر قسما
من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لامر يساويه وهو من جملة

الاعراض

الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضحك الذي يلحق الانسان
للتعجب ومساوي الزوايا القائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط بينهما
ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مر وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع
الذي ذكره الشارح اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون
الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يفرقون بين الذاتي وبين المقول في
جواب ما هو هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا
ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل
كما حكي عنهم وعن امثالهم في كتاب الجدل فاذا احصل عليهم اي نبهوا على
تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا
انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية
لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو فرق عندهم ولاجل
ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم
يقولون كذا ثم لما نبه بعضهم ان الفصول وحدها غير صالحة لجواب
ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل
الصالح له ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فان استنبه بعضهم
ان غير كان الذي يؤل اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة
الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال
في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول
الاجناس ويستغرقها بتبلبلات الالسن اي اختلاطه والمراد ان كلامهم
يختلط اذا نبهوا على ما ينتقض رايهم وذلك ايراد فصول الاجناس كالحساس
للانسان فانها ذاتية لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية
لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ
عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو
انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما يتحقق بجميع المقومات
يعني بذلك ما تقدم من ذكر ان كل ماهية انما يتحقق بان يكون اجزاؤها
حاصلة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشا غلطهم
بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو و
المقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع
في طريقه وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين

للداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال
الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ماهو والمقول في طريق
ماهو هو ان الحيوان اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ماهو و
اذا صار مذكورا في التضمن كان داخلا في جواب ماهو اقول ويمكن ان يحمل
الاشتباه الاول الواقع بين جواب ماهو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم
الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل الجواب هو الذاتي الذي
هو جزء الماهية فقط على ما يقتضيه عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني
الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب و
المقول في الطريق فيكون المقول في طريق ماهو هو الذاتي الاعم وح يكون
الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يؤيد ان الشروع في الجنس
المشهور المتناول الجنس والفصل في الجدل على ما يستعمل الظاهريون
بكونه مقولا في طريق ماهو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي
المساوي انما يكون عندهم حدا او ايضا الشيء يعلم تعريفه بالذاتي الاعم او الاعم
مقيدا بالمساوي حتى يحصل ماهيته فاذن الاعم يقع في الطريق واما
المساوي فقد يقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية **قوله**
واعلم ان سوال السائل بما هو يحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته
او ما مفهوم اسمه بالمطابقة وانما هو يطلب اجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه
حتى يحصل ذاته المطلوب في هذا السوال تحقيقها والامر الاعم لا هو هويته
الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ
على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث ولا يعزوه الى
قدمائهم والى من اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وان
يستعملوا عن قريب انهم عن العدول عن الظاهر في العرف غني بيان ان ذلك
المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها
فيجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها
نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ماهو من حيث هو مقيد بلغة
خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سوالا عن
حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما تبين في باب المطالب
ثم بين ان المعنى الذي يجعله العموم بازائه ليس هو احدهما الا ان حقيقة
الذات انما يحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني

الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو ماهية الشيء ولا هو يعني
حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق
بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى الاصطلاح طالبوا عليه وادعوا فلهم
ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب
الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى
القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء مع
ما يلزمهم او يلزمهم عليها على ما صححوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك
مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه **اشارة** الى اصناف
المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير نظر في مفهوم
العرف ثلثة يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال المسؤول
عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان
يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة
الحقائق او يكون متفقة الحقائق وهذه اربعة اصناف والجواب عنها
ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول
عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده لا يجاب بذلك
اذا شاركه غيره في السوال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان
كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها
ولا يجاب بذلك اذا اختص السوال بالواحد منها فهو جواب في حال الشركة
المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقائق
كان الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء
فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف
الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشارح جعل
المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد
ومثل بزيد اذا قيل انه ماهو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث
كما ذكر في الكتاب **قوله** احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد
على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان الحد قد يكون
بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب
الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة ويعبر عنه بحد واحد في
الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود

لئلا يختص باحدهما بل يقال على ماهية الاسم بينهما **قوله** و
الثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجاب به حين يسأل عن جماعة
مختلفة فيها مثلا انسان وفرس وثور ما هي وهذا الذي لا يجاب ولا
يحسن الا الحيوان اما انه لا يجاب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة
واما انه لا يحسن لانه لو ورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا
على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل **قوله** فاما
ما هو الاعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة بل جزء
الماهية المشتركة واما الانسان والفرس والحساس ونحوهما
فاخص دلالة مما تشتمل عليه مثال الماهية هذا شروع في بيان ذلك
بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا
له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي واما مثل
الحساس والمتحرك بالارادة جميعا وان اورثنا انهما مقومان مساويان
لتلك الجملة بالشركة فليسا يدلان على الماهية انما قال ذلك
لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق
يقتضي ان الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان
الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان يحصل به كان فصلا
فلا يكون ما عداه فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن
على يختلف وح يكون الفصل الحقيقي مجموعها او كل واحد منهما هو
جزءه ومما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض
ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق
الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه لقدم احدهما
على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وح ربما ظن ان المفهوم
من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك
في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس
الحيوانية التي هي معروضة للحس والحركة فاشتق له اللقب منهما
ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان
ذلك مخالف التحقيق بقوله وان اورثنا انهما مقومان اي ان فرضنا **قوله**
وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك
بحسب المطابقة هو انه جسم ذو شيء له قوة حس وقوة حركة وكذلك مفهوم

الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ان ذلك الشيء فغير داخل في فهم
هذه الفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان
يكون شيء من هذه الا جسما نريد ان الفصول والعرضيات كلها لا تدل
على اصل الماهية التي يدل عليها الجنس الا بالالتزام وذلك لان
الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشيء
الذي يحصل بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ
لو كانت تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك داخلا في ما به الامتياز
والاشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف **قوله** واذا قلنا اللفظ كذا
يدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام
نريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة
المطلقة كما فهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام
مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه
الدلالة ان اللفظ ما هو انما يقصد بالقصد الاول ما يطابق المسئول
عنه دون ما عداه وما يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسئول
عنه متعلق الهوية بها اضيق اللوازم غير مقصودة مطلقا **قوله** و
كيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اي اللفظ الذي
يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم
ويتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم
الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له **قوله**
وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس
عقيم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق
الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا
لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان الشيء الذي يصلح فيما نحن فيه ان
يكون جوابا عما هو ان يقول لتلك الجماعة انها حيوانات وهذا تصريح
بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بعقيم كالخواص
فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في ساير المواضع والا لكانت
الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التي
تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل
الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال

على الماهية الى الجنس والنوع ما افادة عبارته والحساس لايدل على
ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد هنا بالدال
ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا
الموضع **قوله** ومجرد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما اشترك فيه
هي من المقومات المشتركة بينها دون التي تخصها وملاحظا معها وضعا
شاملا انما يخلو عما يخص كل واحد منها يريد انه اذا بطلت الاقسام
باسرها تعين الحيوان المجمل فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات المشتركة
التي تخص هذه المحملات المسئول عنها وتخلو عن فصل كل واحد منها
قوله وهذا واما الثالث فهو ما يكون بمشتركة وخصوصية معا مثل
ما انه اذا سئل عن جماعتهم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح
ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اي من غير معتبر الفرق اللغوي
قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو ليست اقوال من هو كان الذي
يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انه انسان اشارة الى الفرق بين
ما ومن فان الاول قد عرفت بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة
ويكون جوابه زيد او ما يجري مجراه **قوله** لان الذي يفصل في زيد على
الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق وفي حكم
امه وغير ذلك عرضت له تريد ان يفرق بين الاشياء التي يدخل على
معنى آخر كالانسان ومحمله اشياء مختلفة الحقائق كالانسان و
الفرق وبين الاشياء التي يدخل على معنى آخر كالانسان ومحمله اشياء
مختلفة الحقيقة كزيد وعمرو ولتجرد لبيان ذلك مقدمة هي ان يقول
من الكليات ما لا يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزء منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان يقارنه فيكون معناه
الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل
بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق
وانما يحصل بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك
الاشياء وقد يكون محصلا بنفسه او بما يضاف الى المعنى المذكور
قبله ولا يكون مبهما او محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقائق بل انما

حتى

حتى يقع على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى
الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان الاول معنى لم يحصل ذلك
المعنى في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول
مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان
اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار
المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ
لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا
وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا
واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مخصصا ومحصلا به كان نوعا
فالحيوان الاول جزء الانسان ومتقدم عليه تقدم الجزء في الوجودين و
الحيوان الثاني ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده
ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ومتقدم في العقل بالطبع
لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه
وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث
هو الانسان بعينه لانه اخذ مع الناطق والاشياء التي يضاف اليه
بعد تحصله لا تفيده اختلافا في الماهية بل انما يجعله مختلفا بالعدد
كالانسان الابيض والانسان الاسود وهكذا الانسان وذلك الانسان
فظهر الفرق بين الاشياء التي يدخل على معنى ويجعله اشياء مختلفة
الحقائق وبين الاشياء التي يدخل عليه ويجعله اشياء متفقة الحقيقة
واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان محصل الوجود
فكان كل ما يضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو خارج
مفهوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص
هي شيئا واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يفصل في زيد على الانسانية
اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق **قوله** لا يتعذر علينا
ان نعقله عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة
الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا تتبدل حقيقته
بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل
انسانيته **قوله** وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة
الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان

يكون انسانا فاما ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم
يكون فعلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان ان يريد ان الماهية لا يمكن
ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي ماهيته قوله و
ليس يحتمل التقدير المذكور انه لو لم يحتمه لواحق جعلته انسانا
يعني الماهية قوله بل يحتمه اضدادها او مغايراتها يعني اللاماهية
او الصفات قوله لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا قوله
وهو ذلك الواحد بعينه يعني بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي
امكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما
يحتمل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء الماهية
قوله بل انما يحصل حيوانا ما تقدمه فيجعله انسانا اشارة الى تقدم
وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان
وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره قوله فان كان على غير هذه
الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقيين اي ان كانت
هذه الطبائع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر
وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور
ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء
التي تختلف بالحقايق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها
بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها النهج الثاني في الالفاظ الخمسة
المفردة والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو
الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال
على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقايق ما تحته مختلفة ليس
بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يتقوم به
من الاشياء غير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني
يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات
الحقايق تحت القسم الاول نوعا للجنس القياس اليه وهو كله مستغن
عن التفسير قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين
على معنيين مختلفين ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين
له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وهو ظاهر قوله على
ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين

النوع

جنسه

النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه
الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا
اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا
وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية
والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع والجنس لانواعه
والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد
اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا
لم يكن تحت كلي واحد كالنقطة والان فالنوعان مختلفان في المعنى بثلثة
اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب
تركيبه من جنس وفصل واما الاخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جايزا
الاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي الحقيقي في
الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه مختلفات
الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا
يكون تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع
في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض
النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون
لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم
ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما
يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس
البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد وعلى المراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان
النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا المعنيين دلالة واحدة مختلفة
بالعموم والخصوص لكونه اطلق في احد الموضعين مقيدا بعدم الاشخاص
في الموضع الاخر اشارة الى ترتيب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس
قد يترتب متصاعدة والانواع قد يترتب متنازلة اي دعاير ترتب لان
ترتيبه ليس بواجب في جميع المواد قوله ويجب ان ينتهي وذلك لانه لو لم
ينته في التصاعد لزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا متناهية فيتوقف
تصوره على اخطار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وايضا لوجب
ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم
حصة من الجنس وهو صحيح لما بين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل

المتحصلات الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي
يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما تليها قوله واما الى ماذا ينتهي
في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية
واما المتوسطات بين الطرفين فما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه
تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان نعلم ان هنا اجناسا عاليا او اجناسا
عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع
واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل
واحد منها في مرتبته خواص يريد ان معرفة مواد الاجناس و
الانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى
وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو
منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة
في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما يبحث عن
تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة قوله فاما ان يتعاطى
النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطات و
السافلة كان ذلك مهم وهذا غير مهم فخروج عن الواجب وكيف لا
اللهم الا ذهان تيقاعن الجادة بعرض على سائر المنطقيين فان مقدمهم
الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي
اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور
الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبه
مصادرة لهذا العلم لا جزاء منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا
في بيانها ما طال عليه ولا استاد فان النظر في ذلك ليس من المباحث
المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس
المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن
الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص
الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده
وكل واحد من حدي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العالية
تقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المقومة والامور
المحمولات التي يتركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات
بحسب الاغلب كما بين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي

لايحصى

لا يحصى في عدد فانما استغني عن ايرادها لا استعمال العالية المعدودة
عليها وما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا
في حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض
فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات اشياء ربما يستعملها او لا
يستعملها اهي معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هي
واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي دون ما لم
يسمع بها ولم يقع اليه مما يمكن ان يكون بمعرفته انفع في علمه كان ذلك
مهم وغيره ليس بمهم فخروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان
الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض
اضاف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزوا من علمه وهذا
داب اصحاب سائر الصناعات العلمية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاج
اليه في تتميم تلك الصناعة وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى
غاياتها **اشارة** الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال
على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه
يصلح للتمييز الذاتي لها اما التمييز لها في الوجود او في جنس ما كل ذاتي اما
ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون
والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا
عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا
او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو
لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة المتفقة
وما يختص بالبعض مقوما لذلك فهو ما يميزه عن الاغيار عما يشاركه فهو
صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان
مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى فحكمه حكم المقول في
جواب ما هو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى
التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما عاد
بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما
على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان

لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه
في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما
وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب
ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي
لعمومه لا يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميز
ما اختص به عما يشاركه في الجنس الذي تحتها ولزمهم على ذلك تجويز
تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ليس
ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود
ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التكلفات
قوله والذي يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو في ذاته اي
هو الذي يطلب به التميز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها
وهذا هو المسمى بالفصل تنبيه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء
هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما يقال في جواب اي شيء هو
يقولون ان اي المطلق شيء ما يطلب به التميز المطلق يعني ان السؤال
باي قد يطلب به التميز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف
الى الشيء وما يجري مجراه فقيل اي شيء هو وقد يطلب به التميز الخاص
عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص
منه كقولنا اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء ههنا
تعميم الاشياء التي يطلب التميز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية
عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك
ههنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد
يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه
فصل للحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان كان
ذاتيا اعم منه لما فرغ من بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية
الى ان فصل كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس
الى اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا
من مناقضة القائلين بعموم ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي
الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فعلم من هذا انه ليس كل ذاتي
اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو قوله وكل فصل فانه بالقياس الى

النوع

النوع الذي هو فصل له مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم تريد
ان الفصل الذي يحصل به الجنس نوعا ما انما يكون له اعتباران احدهما
بقياسه الى الجنس المحصل به والثاني بقياسه الى النوع المحصل منه و
الاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني
هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم
لحصة من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه يعني كونه سببا
لوجود الحصة لا يعني كونه جزءا منه والتميز بعد التقويم لانه عارض
بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم
النوع العالي يقوم السافل لانه مقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون
مقوم السافل هو ما اضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم
العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد
اقسام العالي هو السافل نفسه اشارة الى الخاصة والعرض العام
اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما
ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما وحده من حيث
ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او
لم يعمه لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم
الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة والثاني
عرض عام يشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا لان الخاصة قد يكون للجنس
العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع
الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون لازمة كتساوي الزوايا الثلث للمثلث
ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون شاملة لاستيعابها موضوعها كالضاحك
بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد يكون مفردة كالكاتب
له ومركبة كمنتصب القامة وبادي البشرة له وقد يكون بالقياس
الى الشيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق وكذي
الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطاير ولا بالقياس الى
شيء بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا و
لا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون قوله
واما العرض العام منهما فهو ما كان موجودا في كلي وغيره عم الجزئيات
كلها او لم يعم العرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر

والنوع الاخير كالابيض للانسان و قد يكون لازما كالزوج للاثنين
ومفارقا كالنائم للانسان و قد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان و
غير عام كالابيض له قوله والافضل الخواص ما عم النوع و اختص به وكان
لازما لا مفارقا و افضلها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له مثال
الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث الخاصة
قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط و قد تعتبر من حيث وقوعها في
المعرفات و يوجد الخواص متفاوتة في الجودة و الرداءة بكل واحد
من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول اما يكون شاملة لاشخاص
الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق و لازمة لها
غير مفارقة و بالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان
التعريف بالخفي غير منتج قوله مثال العرض العام الابيض للبيضاني
البيضاني طائر يقال له باليونانية ققنس وهو متولد غير متوالد
وقد يذكر له قصص و يمثل في البياض به كما في السواد بالغراب
قوله ونعم ما قالوا العرض مطلقا محمول على العام و منحا بو المنطق
مذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي هو مع الجوهر و ليس هذا
بشيء بل معنى هذا العرض هو العرضي المشهور عند الظاهريين اطلاق
العرض على ما يوجد الموضوع فقط و اطلاق الخاصة على ما يكون نوع
ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل و العرض الذي هو قسيم الجوهر ما يوجد
في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد الموضوع و بين ما يوجد فيه لبعد
الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى هذا الحد
وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه
حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما للذات و غفلوا عن كونه محمولا
بالاشتقاق و وجوب كون العرض العام محمولا عليه بالمواطاة قوله
وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة و بالقياس الى ما هو اخص
منه عرضا عاما فان المشي و الاكل من خواص الحيوان و من الاعراض
العامة بالقياس الى نوعه الانسان كل واحد من الخمسة انما يكون
واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء و النوع
نوع لشيء و لا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره و كذلك
البواقي كما يمثل في هذا الموضع بالملون فانه جنس للاسود و فصل

للكيف

للكيف و نوع للمتكيف بوجه و لهذا الملون بوجه آخر و خاصة للجسم
و عرض عام للحيوان و ليس هذا المتناهي صحيحا في بعض الصور و لكن
لا اشتغال في الامثلة قوله فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس و
النوع و الفصل و الخاصة و العرض العام تشترك كلها في انها تحمل على
الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم و الحد هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه
و قال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان التعبير في هذا الكتاب
بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت بحجج تكتسب و بالتنبيهات
عن فصول يكفي في تثبيت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول
فيما يناسبها و هذا الفصل من النوع الثاني و من عادة المنطقيين
في هذا الموضع ان يثبتوا المشاركة العامة و الثنائية و الثلاثية
و الرباعية و المباينة بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على المشاركة
علي
العامة هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم و الحد كالجسم
الحيوان و كالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا و هاهنا
بحث مهم و هو ان النوع الذي هو احد الخمسة على التعيين هو المقول
المعنى الحقيقي و ذلك لان الكليات المحصورة في هذه الاقسام الخمسة
هي المحمولات و النوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا محمول بكونه
محمولا من حيث هو كلي و هو اعتبار آخر و الشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك
كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي
لا بالقياس الى ما تحته من حيث هو نوع اضافي بل بالقياس الى ما فوقها
و ايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده و التي تخرج الاضافي
انما يكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير
اعتبار الحقيقي و ذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات
المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها و اما عرضية و الذاتية اما مقولة
في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها
وهي النوع و اما ليست بمقولة وهي الفصل و العرضية اما مختصة
بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام فهذه
القسمة و ما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة و اما اذا
اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في
جواب ما هو و الى ما لا يمكن وقوعه فيه و ممكنة الوقوع اذا ترتبت

في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع للعموم الا يحكى
ان لفظ في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي وهو اما
الخاصة او العرض العام وبهذه القسمة بالقوة مشتملة على قسم آخر
وهو ما يكون مقولا في جواب ما هو ولا يندرج ... تحت
عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا يختص عن ذلك
في كل قسمة تجرى مجراها في اخراج الاصناف اشارة الى رسوم الخمسة
فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقايق في جواب
ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو
في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا يختلف
الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس
وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقع على ما تحت
حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي
يقع على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي الكلي هو جنس
للخمسة ولذلك وضعه في اوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك
على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا لحقها
اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو
العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في
رسم الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا
قد يحمل في جواب اي شيء هو لا انها انما تحمل عرضيا لا ذاتيا
وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا
لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهي
لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه
الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات
غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة
بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا
لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ
رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها المتقدمة
اشارة الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء هذا حد الحد وقد
يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد

مام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه
ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم
او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة
لفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب
الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي بحسب
الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال
على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص
دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك
لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل
فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي
وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل ... ولا شك فانه يكون مشتملا
على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته
المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله اشارة الى ما سبق من
ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء
الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون
في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو
التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب و
اجزائه محمولا بالمواطاة على الباقي والتركيب الخارجي قد يكون من
اشياء متلبسة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء
وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافة الى غيره
كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك يطول ذكرها و
كل مركب خارج العقل فهو مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من
هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم
وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة
المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات
الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود
والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل
على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل
ذلك قال ويكون بعين الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت

فلا نفقد سقط السؤال الذي اورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركب
من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع في المركب ما هو مشترك وما هو خاص
بعلم به للشيء حقيقة المركبة تبين بذلك المركب العقلي الصرف فان بسائط
المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن الشيء
تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول يعني بالقول القول الذي يكون حدا
فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول
يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور
قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا
على لوازم يقتضي انتقال الذهن منها الى الحقيقة لم يبصرها كما هي فان ذلك
القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله فكل محدود مركب في المعنى
ههنا تصريح بانه يريد التركيب العقلي قوله ويجب ان تعلم ان الغرض من
التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات
من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى كما هو الظاهريون
يريدون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول
يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان من بعضهم الذاتيات والعرضيات
جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان
الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء ولا
يقف دونه واعلم ان الطالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه
الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية
التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له
التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان اشياء
من الاشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن ان الحيوان
له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا
اورد احدهما وحده كفى ذلك في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف
في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو وقد مر
الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته
والمنطقي من حيث هو كذلك وظيفته ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا
حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد التمييز الذاتي كيف
اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا هذه حجة جدلية

يحتج

يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز
بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم
والمائت عندهم فصل آخر بعد الناطق فان الانسان يشارك
الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت
والحيوان الحي الناطق يجمع عليها بعينه وهو تنبيه اذا كانت
الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد محدودة وهي مقومات الشيء
لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها
اجمع ولم يمكن ان ينقص ولا ان يطول الا ان ايراد الجنس القريب يغني عن
تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل على
جميعها دلالة التضمن فيتم الامر بايراد الفصول على وجه يحسن
الايجاز والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هي
وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سهى ساه او نسي ناس اسم
الجنس واتى بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حادا
مستعظما من صنعه في تطويل الحد فلا ذلك الايجاز محمود كل ذلك
المحمود ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب من
الجمع والترتيب الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين
في تحديد الحدود وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل الحقائق
التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد
ذلك بما ذكره غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب
من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد لا يتم بجمع المقومات بل يجب
مع ذلك ان ترتب فتقدم الاجناس ثم تقيد بالفصول ليحصل صورة
مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما اتسع في الرسوم بزيادة تزيد على
الكفاية للتمييز ويستعمل الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من
يعتبر الايجاز بان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في رسوم المميزة
يقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب قوله ثم قول
القائل ان الحد قول يخبر كذا وكذا متضمن بيان الشيء اضافي مجهول لا من
الوجه غير محدود دفع ما كان الشيخ وجيزا الا القياس الى شيء طويلا لا قياسا
الى غيره واستعمال امثال هذه في حدود امور غير اضافية خطاء وقد
ذكر لهم في كتبهم فليتذكر وليشر الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحد في

فان منها موضعا يشتمل على تحقيقه تحقيق خبر الاشتراك بالاضافي
كمن يحد الماء بانه الحق الاجسام والطفها واعلم ان الحد مضاف
الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته
اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه
وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه
ما ذكره الشيخ رسم الرسم وحده ان يقال هو قول دال على الشيء مؤلف من محمولات
لا تكون ذاتية له باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواجب ويراد به تعريف
الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص
يفيد التمييز عن بعض بالغائية وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتية
والعرضية والناقص ما اقتصر فيه على العرضية وايضا منه جيد
تساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه ردي وهو ما اخل فيه من
شرائط الجودة المساواة للمرسوم مثلا بعينا او لما ليس منه او
يخلى عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها
ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال للخفاش في رسم الخفاش انه الطائر
الولود وقول الشيخ التي يخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى
والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم
الواقع في الرسم للملزوم لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون
معرفة الملزوم بها دورا لا ينحل بما ادعى حله وهو قوله يقيد اللوازم
غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف
به فلا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المحمول مساويا
بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة
والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو
المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا تفطن الباحث عن الشيء لحقيقة
تكيفية من لوازمه وعوارضه مساوية مفردة او مركبة وتوصله
بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم
الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف منه مساواته ولا يحتاج ذلك الغير
ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان
مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده
لا يكون حدا تاما وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشيء المطلوب

بالمطابقة

بالمطابقة والا لكان اسما له بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على
قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة
انما تحصل بها اقتضت لفظا آخر بازائه فكان الدال بالحقيقة شيئين
لا شيئا واحدا ولهذا السبب تعد الحدود والرسوم في الاقوال دون
المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على
سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من
الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تاليف
مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة **قوله** واجود الرسوم ما يوضع
فيه الجنس اولا ليتقيد به ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان
مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع وفي المثلث انه الشكل
الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل
بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يختص بها واما ان ذلك الشيء
في ذاته جوهر مثلا فلا يدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس
دل على اصل الذات ثم تمم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به **قوله**
ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف
المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا
للمهندس هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان
حال الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص
خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم
عند آخرين وما مثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال
الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس ما لم
يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من
الحدود حدود بحسب الاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك
الرسوم **اشارة** الى اصناف من الخطا يعرض في تعريف الاشياء
بالحد والرسم اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على اشكال ما يقع في
غيرها هذه اصول تغلط فيما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل
وتسمى هي وامثالها في هذا الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب
منه احكام آخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة قياس فهذه الاصول
ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية

قوله ومن القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة
والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ المناسبة الخاصة
المعتادة يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي
والمستعار ما اطلق على غير ما وضع له لقرينة يقتضي العدول عنه
الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك وقد يقابلهما الحقيقة
والفرق بينهما ان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا او دائما لا يلاحظ
الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك
الاطلاق ليس بحقيقي والمجاز في المفردات كاطلاق النور على الهداية
والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ
الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا او يكون بحسب قوم
ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب يتنفر الطبع
عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشة في لفظ
فقد قبح جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها
محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول
شارح آخر والالفاظ الناصة هي التي يعبر عن المقصود صريحا ولا يحتمل
الاشتباه ولا يكون في معرضه ويقابلها الموهمة او المغلقة وفي
بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمغلقة
المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله
فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ
من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل
قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر
في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع اللغة او يخترع له تركيب
يحتاج اليه ولم يسبق لواضع اللغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر
الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة
فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما
في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع
اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب
اللغة ومثال المخترع لفظا في المفردات العقل والنفس وفي المركبات
القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما

عرفا

عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد
الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول
بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من
النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان الحركة هي
النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا
الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح
فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وعدم خلافها ولا يمكنهم ان
يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف
المساواة والمشاكلة بانها اتفاق الكيفية لا في الكمية والنوع و
غير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به منتهى تحليل تعريفه الى
ان يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين
زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين ثم
يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا
ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنين فيه
في حد الشيئين من حيث هما اثنان هذه هي المواضع الخفية فيها
تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه
ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب
وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي
ردي لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردى منه لانه ابعد عن
الافادة وبنفس الشيء اردى منه لان الاول يقتضي ان يكون المعرف
على نفسه تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقدم على فوق
واحد والدور الظاهر اشنع والخفي اردى في الحقيقة والامثلة
مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف
الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب
الشهرة وتقابل الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف
بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريفه دوري بحسب
الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا قوله
وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة اليه فيه
ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات

والاضافية على ما سيعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطاء قولهم
ان العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد هي الكثرة بعينها و
مثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان مأخوذ في
حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة
فيكون قد كرروا التكرار قد يقع المحدود في الحد وقد يقع الحد وقد
يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب
الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والذي اشتمل على تكرار لا حاجة
اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود في الحد انه الانسان
حيوان بشري ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف
العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن
سوال اشتمل على تكرار كمن يسأل عن حد الانسان والحيوان مثلا
فيحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب
الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السوال قبيح لولا السوال وبحسب
الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات
التي يقع في حدودها تكرار هي ما يتركب من الشيء ومن عرض ذاتي له
فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي اشتمل حده
على ذكر معروضه ضرورة كما في المثال المشهور ههنا الانف الافطس
فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير
يختص بالانف لا اي تقعير يتفق والافطس ههنا غير الافطس الذي
يقع صفة لصاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض
ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير الافطس ههنا انه اما انف
ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف فطس
مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف وتقعير وعلى
الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا يكون له
انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما يسمى صاحب الانف افطس
لانه ذو تقعير في الانف وح يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير
لا يكون الا للانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا
يكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف
هو ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافيات ففي بيانه

قوله

قوله وهذان المثالان قد ناسبا ان بعض ما اسلف مما سبقت اليه
الاشارة ولكن الاعتبار مختلف فبعض ما اسلف هو تعريف الشيء
بنفسه وبالاخفى او بالابين والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك
لان تعريف الشيء بنفسه انما اشتمل على تكرار لكنه تكون المحدود
في الحد وفي هذين المثالين يكون الحد او بعض اجزائه ولكن الاعتبار
مختلف لان المهوس جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقديم معرفته على
نفسه غير المهوس جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله
واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين
المحدود في الحد وذلك لان القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه
يقول الكيفية ما به يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار المحدود في الحد
والمراد بيان التناسب من الجانبين وهم وتنبيه انه قد يظن بعض
الناس انه لما كان المتضايفان تعلم كل واحد منهما مع الاخر انه يجب
من ذلك ان تعلم كل واحد منهما بالاخر فيوجد كل واحد منهما في تحديد
الاخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء
الا به فان ما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء
مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون
معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان
لا يعلم ما الابن وما الاب فيسأل ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيظل
فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم
بهما معا ليس الطريق هذا بل ههنا ضرب آخر من التلطف مثل ان
يقال مثلا ان الاب حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو
كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شيء ليس بين الا بالابن ولا يحيله
حوالة عليه المتضائفان يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف
احدهما بالآخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد
منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضائفين لتحصلا منه
معا في العقل ويختص البيان بالذكر اذ تعريفه منهما وهذا
يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان تولد آخر من
نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من
نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولد من نطفته

سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو
الذي تضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب وبحض البيان
به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من جهة الحقيقة قوله ولا
يلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع
وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء فهذا هو الان ما اردناه من الاشارة
الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف
التركيب الموجه نحو التصديق رسم الجنس في التعليم الاول بانه
المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه
المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر
الرسمين فحمل فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المتضايفين لما
كانت ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فيجب ان يوجد كل
واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ في الشفاء الى انه ليس بحل
شك بل زيادة الشك بتعميمه في جميع المتضايفات ثم بين ان ما كان
بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على
صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة
فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال
الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو
ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا النهج الثالث
في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف من
التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو
الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب قيل عليه الصدق
والكذب لا يمكن ان نعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف
الخبر بهما دوري والحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية
للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي او رد تفسيرا للاسم وتعيينا له
من بين سائر التركيب ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب
ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل
عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري
مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء
انما يخصصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك

الاعراض

الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين
صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لا انه لم يتعين لعدم
ليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر
التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في
معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان
موقع الجنس ولا يكون دورا قوله واما ما هو مثل الاستفهام و
الالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق
او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر وفي بعض
النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تأكيد لما ذهبنا اليه
فانه صرح بان الصدق والكذب عرضان للتركيب الذي هو الخبر و
لا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعرض ويقع الخبر ايضا بالقوة و
التعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال السب قلت كذا ويراد به انك
قلت كذا وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به انك اريد تفضلك به
وكذلك في سائرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك
لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في حكمها
ولا يكون بل يكون ثانيا تركيب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل
على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو
الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل
على الحكم اذا اجري عليها لا يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض فان
بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الاخر فاذن لا بد من ان يتعلق
بعضها ببعض لوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة تقتضي اما اتصالا
او انفصالا فالذي يعتبر وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر
فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري
ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل انواعه نظرا الى الحواد
وقد الدلالة اذا قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر فعلنا
ان خبريته المعنية وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فان هذه الامور
لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المعنية فليست بفصول
لها بل هي عوارض لحقتها بحسب ما اقتضته احوالها الخارجة بعد

تحصل خبرية بالفعل فيها اصناف قلنا اما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في
ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذا المتصل والمنفصل تحت
الشرطي وح ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون
الاصطلاحي قوله اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي حكم فيه بان معنى
محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان
او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وهو الجزء الاول مجراه في اشكال
هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا هو المسمى
بالمحمول وليس حرف سلب دال على عدم الحمل فيها اعني السالبة تسمى
ايضا حمليا الا انه لم يعلم قد يطلق بالملكة في بعض احكامها قوله
والثاني والثالث يسمونهما الشرطي اما المتصل فاستحقاقه لان
يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فملحق به
لانه يشاركه في التركيب وان حقيقة الشرط هي تعلق احد الحكمين
بالاخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيين قوله
وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن جزئيته
الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر
كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه وذلك
لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي
ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى المتصل والوضعي وعلى سبيل
ان احدهما يعاند الاخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي
المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من
الزوايا مثل الداخلة المقابلة لها او كانت لكان كل واحد من
القولين خبرا بنفسه ومثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه
الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذف اما واو كانت هذه قضايا
فوقه واحدة انما يسمى المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم
المستلزم للتالي فان الشرطية لا يقتضي التشكيك في المقدم كما
ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وتلقي الفضل عنى
عن الشيخ قوله الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل
قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن
انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيها ان نفرضه حيوانا

ويحكم

ويحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفي اي حال بل على ما هو الموقت
والمقيد ومقابلهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر
وحال القضايا الحال ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في
الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما
ايجابية فضلا عن السلبية كما على الاشكال الهندسية لم نحكم بوجودها
ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة
كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن متعرضا شيا
ما بالفعل كقولنا الانسان حيوان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا
بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس بكذا فانا نريد ان هذا
الحكم حاصل في وقت معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل
من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا
مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط
كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطا
اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم
بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللا
توقيت والتقييد واللاتقييد ولما ان لحق به ما استثنا من ذلك
فصير بسبب اقترانه به مخصصا يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لحيثما
اما قبل الالحاق فيجيء عن جميع ذلك فهذا مفهوم مجرد الحكم بالايجاب
كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل هو مثل قولنا اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون بحرف
الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى
التالي او صحبه من غير زيادة شيء اخر بعد والسلب المتصل هو ما
يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس
طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال
والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد
مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون
منقسما بمتساويين الاتصال قد يكون باللزوم كما في قولنا ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون بالاتفاق كقولنا ان

للعقد الشمس فالحمار ينهق و يشملهما الصحبة المطلقة فالايجاب
في المتصل هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن
اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي
موجبة او سالبة من غير تعيين ولا تقييد او توقيت ولا توقيت
والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب
في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال و العناد بين اجزائها والسلب
هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او
مختلطة منهما واجزاء المنفصلة قلما يستحق ان يسمى مقدما وتاليا
فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوة
في تقديم ايها اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك
ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة **اشارة**
الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها
شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل
قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم
يبين كمية هذا الحكم اعني الايجاب والسلب بل اهمل فلم يدل
على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل
قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر فان كان
ادخال الالف واللام يوجب تعميما و سركه وادخال التنوين
يوجب تخصيصها فلا مهمل في لغة العرب فليطلب ذلك في لغة
اخرى واما النحوي في ذلك فلصناعة النحو فلا تخلطها بغيرها و
اذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم فيه وكمية موضوعه
فان القضية يسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت
القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان و
اما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع ذلك
ظاهر **قوله** وان كان انما بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي
او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس
كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض
الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي
ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد سبق الى

بعض

بعض الاوهام من تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه
والا فلا فائدة للتخصيص وذلك غلط لا يجب ان يحكم على الكل اذ انما
الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع ودونه المحتمل و
الحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع
مع الاحتمال الكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض
وذكر ان الباقي بخلافه **قوله** واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس
بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان معناهما واحد وليسا يعمان
في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة
للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما
قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا
للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة
عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان
يصدق معه اما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلوا عنهما معا في
نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس
فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة
يستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت
الصيغة الاولى من غير تفاوة وهذا معنى قوله فان معناهما واحد
وليسا يعمان في السلب وفحوى الكلام هو ما يفهم عنه على
سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل **قوله** واعلم
انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه
قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام
هو موقع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل
انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو
الضحاك وقد يدل به على جزئي جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل وتعني
به واحدا بعينه وتكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ
الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما
يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل هو بالفارسية في الكلي
السالب فقد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبائع فانها
من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة

ولا واحدا بعينه شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها فلها مع
تلك الطبائع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم مع لاحق يقتضي تعميم
الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل
من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث
مخصوصة ثم الالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلث اما على
العموم ويسمى لام الاستغراق فكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان
وهي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة فكما في قولنا الانسان
عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على الشخص
ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة ويلحق بالفصل
ما هو **اشارة** الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما
تذكر فيه طبيعة يصلح ان تؤخذ كلية ويصلح ان تؤخذ جزئية فاخذها
الصالح بالامرين لا يوجب ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها
بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان يقتضي ان يكون عاما فكان
الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان تؤخذ كلية وهذا كما يصلح
ان يصدق جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول على البعض ايضا وكذلك
المسلوب وصح ان يؤخذ جزئية ففي الحالين يصدق الحكم بها جزئيا فالمهملة
في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان يكون
مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك
ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان يصح بحسبه في قوة الجزئي فلا مانع
ان يصدق كليا الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة
القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد
منهما ولا يخرج في نفس الامر عنهما كما في السلب عن الكل لكون الكلية
منهما يستلزم الجزئية من غير عكس والجزئية متحققة في كل حال
والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض
بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين ومع هذا السلب لكونها في
قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك
بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في
العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة الالتزام و
الغلط الكاتب ظاهرة وقد تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت

التشخيصات

التشخيصات مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي
المحصورات الاربع **اشارة** الى حصر الشرطيات ايضا وتعيين فيها الاهمال
وحصر المتصلة اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او
قلت دائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر
الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل
موجود او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان
يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت
قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما
ان يكون زيد في الدار واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر
الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء
مصحية او قلت ليس دائما اما ان يكون الحي صفراويا واما ان يكون
دمويا فقد حصرت الحصر الجزئي السالب بحصر الشرطيات واهمالها
لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال
فان الحكم بتعميم يقتضي تعميمها او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد
من غير بيان تخصيص او تعميم يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال
لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما تخصيص ذلك على التفصيل
فبان نقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكرر
مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات
الوضع ولا بد لك من تحصيل وتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع
المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نقصد
فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في اوقات غير معدودة بل نريد
انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا يقتصر عليها ايضا بل نريد
مع ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما
او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك
مما لا ينافيها فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال
بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كليته
هذا فجزئيته ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها
ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا
فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال

والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك
في البابين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي
او الجزئي صادقا بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب
ما يقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاقية فهي تعميم اوقات
صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم
للتالي وجزئيتها بتخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب
لا سلب الاتفاق فهي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من
الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه فخص سلب
الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فترك التعميم
والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في [illegible]
متعدد واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فهو وجود التعاند في جميع
الاوقات والاحوال وذلك ان يكون لا يكون اجزاؤها متعاندة بالذات
وجزئيته ان يكون التعاند في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون مثلا
بين الزائد والناقص في حال لا يكون التساوي ويجب دون سائر
الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي
اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض
من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذلك ولا كذب ذلك صدق هذا
فهذا ما اقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد
منها على ما ذكر في الكتاب **اشارة** الى تركيب الشرطيات من
الحمليات يجب ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في
اول الامر الى اجزاء هي اما بسيطة الحمليات فانها هي التي تنحل الى
البسائط او ما في قوة البسائط اولا انحلالها والحملية اما ان تكون
اجزاؤها بسيطين كقولنا الانسان ماش او في قوة البسيط كقولنا
الحيوان الناطق الدابة ماش او منتقل بنقل قدميه وانما كان هذا
في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن
ان يدل عليه بلفظ واحد وقد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي
الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات
فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاول مثل انحلالها الى المفردات
واما الحمليات فانما تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب

غنية عن الشرح **اشارة** الى العدول والتحصيل وربما كان
التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما
كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية
كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد
الالفاظ الثبوتية ونعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي
هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ
مولفة كالاقوال لم يحتج الى اداة السلب الحاقها بتلك الاقوال كما مر في القضايا
السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة
فلتركيب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي يقابلها كقولنا
لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء
صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي
تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة
وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير
الثبوتيات ايضا كاللااعمى ولا يزال على قياس الثبوتيات **قوله**
ويعني بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه لما كانت بعض الاعدام
المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكوت
والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها
متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة
في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار
العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير
يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس بصير اي شيء
كان عند الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث
في هذا العلم **قوله** وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير ونحوه
كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف
السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان ايجابا وان سلبته
كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول
لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان
ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال والعناد
ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك ههنا

يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول
للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان يعلم
انه لكل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى
الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما واذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى
بعلامة ما سمي هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك
في لغات كما قد يحذف تارة في لغة العرب اصلا كقولنا زيد كاتب
وحقه ان يقول زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات
كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه
اللفظة تسمى رابطة تشير الى تعين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها
ببعض فان الايجاب والسلب متعلقان بثبوت الارتباط ونفيه
ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة
في المعنى اداة لان معناها انما يحصل في آخر القضية الا انها قد
يعبر عنها تارة بصيغة اسم كقولنا زيد هو حي او يكون كاتبا او يحذف
تارة في بعض اللغات كقولنا زيد كاتب والكلمات قد اشتمل عليها
ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كما مر فلا يحتاج معها الى رابطة اخرى
كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت
موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع واما بالحذف ثنائية
والمشتملة عليها بعبارة للموضوع والمحمول بلا اسم والفاضل
الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الارتباط الغيره
ولذلك اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقه ان يقول زيد هو
كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وجوابه
وقد سهى في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله
دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل بالعربية فهو لا يرتبط
لذاته باسم مقدم في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره فلذلك
يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير
التي يشتمل عليها بنفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم
جامد فلو كان يدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول
هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان
اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله

الذي

الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل ههنا
مع فاعله بمنزلة خبر مفرد من بعد على مبتدا يرتبط بغير ما به
ارتبط الفعل بفاعله قوله واذا ادخل حرف السلب على الرابطة
يقيل مثلا زيد ليس هو بصير انعقد دخل النفي على الايجاب فرفعه
وسلبه واذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول
فكانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير ومما يتضاعف
في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابط
للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من
المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة غير
محصلة اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والموجبة
المعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت دفع الرابط فصارت
القضية سالبة وان تأخرت جعلها الرابط جزءا من المحمول فصارت
معدولة وان تضاعفت وتخلل الرابط بينهما كانت سالبة معدولة
واما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح على ان
الادات كما في اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله
وتسمى معدولة اقول وبعضهم يسمون هذه القضية معدولية
منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد يعتبر ذلك في جانب
الموضوع ايضا وذلك كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة
اذا اطلقت فهم منها معدولة المحمول وهذه انما اعتبر الموضوع و قد
نقل البحث في هذا الصنف لعدم المناسبة بالسالبة بخلاف
الاول قوله فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة
او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد
البصر من الحيوان ولو كان جمادا وما هو اعم من ذلك فليس بيانه على
المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة قد ذكرنا الخلاف فان
المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس
بصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها
ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع
من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع
المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه

ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعى
او خصى والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذى ليس من شان
شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى هذا فالذى ليس
من الحيوانات قطعا كالعقرب والجماد الذين ليس من شان نوعيهما
ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسيهما ذلك فالذين يحملون
المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعانى واما الذين
يحملونه على ما يقابل المحصل فيطلقونه عليها او على ما هو اعم منها
كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس بصير مطلقا والشيخ بين
ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوى يمكن ان يختلف
بحسب اختلاف اللغات والاصطلاحات قوله واعلم انه يلزم المنطقى
ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابط وكان مربوطا بها
كيف كان فان القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات
لا يمكن الا على ثابت متمثل فى وجود او وهم فتثبت عليه الحكم
بحسب ثبوته واما النفى فيصح ايضا من غير الثابت كان كونه غير
ثابت واجبا او غير واجب ثم بين ما يلزم المنطقى فى هذا
الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ
وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب
وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان
ان الاعتبار فى العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابط
على الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما فى لغة العرب او
تقدم عليها كما فى لغة الفرس فى مثل قولهم زيد نابينا ست واما
بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة
يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شىء
ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حى ويصح
ان يقال انه ليس بحى لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت
لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا ما
عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشىء منها واما موضوع
السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان
ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم تناولا للموضوع من الموجبة

ولاجل

ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا
تشاركتا فى الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة
والاعتراضات التى اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن
قادحة فى هذا البيان بل كانت معارضات وحججا مبنية على اصول
غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدى الى الاطناب ولا يقتضى
مزيد فائدة اعرضنا عنها اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان
المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مؤلفة من حمليات
ومن خلط لما كانت الشرطيات مؤلفة من القضايا لا من مفردات
وكانت القضايا ثلث حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها فى كل
شرطية اثنان فالتاليف فى كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط
ان يكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة
متشابهة الاجزاء وهى التى يكون من حمليتين او من متصلتين او
من منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهى ان يكون من حملية و
متصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد
من الثلثة الاخيرة يقع فى المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين فى
الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لنا فى المتصلة تسعة
اوجه ولنا فى المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهى من
حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين
كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان
النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان
العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن
حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن

علة لوجود النهار فاذا كانت الشمس

عكسها كالعكس كقولنا اذا كان ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان
الشىء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كالعكس ومن
متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها
كالعكس امثلة المنفصلات وهى من حمليتين كقولنا العدد اما
زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس
طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد

اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين او
ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة لوجود النهار
واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية
ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد
اما زوجا واما فردا ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا
كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا
وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد يكون
شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب يتالف بعضها من
بعض وتنكسر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد
التاليف الاول فهي يكون مؤلفة اما ثانيا اي من حمليات
او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا
نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون
النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت
اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا
يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة
من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد
فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تعد من
نفسك سائر الاقسام اقتصر الشيخ من التاليفات التسعة
والسبعة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مؤلفة من متصلة
كلية ومنفصلة مهملة كليتها موجبات وثانيها منفصلة مهملة
موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة
وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها
موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون
الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة
مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي يكون مانعة الخلو فان الشيء
لو ارتفع من ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع
النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض

ومنفصلة الا الاولين موجبة

اعم من النقيض ويكون مانعة الجمع ان كان مساويا وانما يجب ان يكون
تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي
استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو اما من طلوع
الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار
اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال
حقيقي يستلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو
الانفصال المذكور قال والمتصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة
من الشيء وملزوم نقيضه لان تاليها مؤلفة من طلوع الشمس ولا
وجود النهار وليس لا وجود النهار الا ملزوما للاطلوع الشمس لان
رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو
واورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال
متساويان وتصدق الانفصال بين اي جزئيه اتفق مع نقيض
الاخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض
بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء وملزوم
نقيضه ومن الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما
يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي
استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع
الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود
النهار المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي
هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه
الذي هو الانفصال المذكور والشيء اوردها الشارح مؤلفة من
الشيء ولازم نقيضه وهما يمكنهما الاجتماع فاذن هو سهو واورد
الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف
الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة تتبعها ويتبع منفصلة حقيقية
مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعوض باضافته
منفصلة اليه تتبعها ويتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة و
هو اعني الشارح رجح الاولى على الاخرى من غير رجحان والتحقيق
في ذلك ان المتصلة اللزومية تاليها منفصلة مانعة الجمع دون
الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة

مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها
الشارح ولا تلازم بينهما منفصلة حقيقية بحسب الصورة يعني بين ذلك
او انجعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد الكاتبة ولا حرج
على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما
ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان
كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما
ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين قوله والمنفصلات منها
حقيقية وهي التي يراد فيها بلما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة
بل يوجد واحد منها فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث
من القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما اورد بدل احد المتناقضين
او كليهما مساويا له في الدلالة تحقق المناقضة فيهما كانواع العدد
اما زوج واما فرد قوله فربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان
الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر
ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء او ما ينفصل
الاجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زائد واما ناقص وهي
يتشعب من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد و
اما ناقص وكذلك يكون مع ذلك حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون
اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين قال الفاضل
الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة اوخمسة
ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول اليس الحد الاعلى
وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل
النسخة التي وقعت الى من شرحه سقيمة والى تكشف من
سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات
المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا نهاية قوله
ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها بلما بمعنى منع الجمع فقط دون
منع الخلو عن الاقسام مثل ما في الذي في جواب من يقول ان هذا
الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا و
كذلك جميع ما اشبهه ومنها ما يراد فيها بلما منع الخلو عن الاقسام

وان

وان كان يجوز اجتماعها وهو جميع ما يكون كليه تؤدي الى حذف جزء من
الانفصال الحقيقي وايراد لازمة اذ لا يمكن مساويا له بل اعم مثل
قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق واما ان لا يكون في البحر
ويلزمه ان لا يغرق واما مثال الاول فقد كان المورد فيهما الغا عكس
مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو و
هذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع اذ احذف احد قسمي الانفصال الحقيقي
واورد بدله ما الاشياء ومنه بل يكون اما اخص منه او اعم لحدثت
منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو وحده اما الاول
فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع
النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما
احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل
ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من
نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع
بارتفاع ما هو اعم منه واما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه
ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا مثال الاول ان نقول
هذا الشيء اما حيوان وليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان
فنورده بدله او نقول هذا الشيء اما شجر وليس بشجر والحيوان
اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منهما قولنا هذا الشيء
اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد
حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ يكون قد
اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه
لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه
ويستلزمه ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر وليس فيه ولم
يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق
او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله فيحصل منهما قولنا
زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس
في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح يكون قد اوردنا
ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه و
اعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخران فقليل الاستعمال

في جواب من يقول هذا الشيء حجر او شجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما
بترديد الصدق فيهما اي فيه هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او
ذاك واما بترديد الكذب فيهما اي اما ان لا يكون شجرا واما ان لا
يكون حجرا اي اما هذا كاذبا او ذاك فيكون الاول بانفرادهما مانعا
الجمع والثاني مانعا الخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع
الوصفين في ذلك الشيء ومضافا الى ما سلم به ذلك القائل من
امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم
ان كل واحدة من هذه المنفصلات قد يتالف في اللفظ من موجبتين
كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا
الموجود اما دايم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا
العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدايم
الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا او
اما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين
او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس
بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد
وان يتالف من موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمتنع ان يتالف منهما
ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتالف من
سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة
الخلو يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة
يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان يتالف من موجبتين لاشتمالها
على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة **قوله** وقد يكون لغير الجمع
اصناف اخر وفيما اوردناه ههنا كفاية يريد المواضع التي يستعمل
فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع والخلو مثاله ان تقول رايت اما
زيدا او اما عمرا واحيد لتشك فيهما او تبهما وتقول العالم اما ان يعبد
واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق
باللغة **قوله** ويجب عليك ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال
والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع
والتالي كالمحمول هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة
على الحمليات فان حكمها في جميع ذلك واحد فقدر الحصر والاهمال

من ذلك

من ذلك وسيجي بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله تعالى
وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل ذي الجزئين
يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به
علم استناد اجزائه بالطبع **اشارة** الى الهيئات التي تلحق القضايا وتجعل
لها احكاما خاصة في الحصر وغيره الادوات هي التي تلحق الهيئات
بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اسند
الى الهيئات دون الادوات **قوله** انه قد يوردون في الحمليات لفظ انما
فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع
ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان
هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد يقول
ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان
المحمول مساو للموضوع وكذلك يقول ليس انما يكون الانسان حيوانا
او تقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى
في الايجاب ان المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض
العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد
يكون اخص منه كالخواص غير المساوية ولفظة انما اذا دخلت على
القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله يجعل الحمل
مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي
دلالتها تلك فافادت العموم **قوله** ويقول ايضا ليس الانسان الا
الناطق فيفهم منه احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان
الا معنى الناطق وليس تقتضي الانسانية معنى اخر والثاني انه ليس
يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق يريد ان هذه الصيغة تفيد اما
المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في
الدلالة كما بين الضاحك والناطق **قوله** ويقول في الشرطيات ايضا
لما كان النهار واهنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب
الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي
واهنا اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام المقدم للتالي الدلالة
على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان **قوله** وكذلك
نقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة بل يقال كلما كان

النهار موجودا او الشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا في الجزئي يريد
ان القضية بهاتين الاداتين يصير محصورة كلية قوله ونقول ايضا لا
يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من الاولى وهذه
والتي قبلها من القضايا التي يسمى محرفة وهي ما خلوا عن ادوات
الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار
موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كل
ما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة
قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قبل
والاخير اقرب لانه لا تغير لحرفها قوله ونقول ايضا لا يكون هذا العدد
زوج المربع وهو فرد وهذا لقضية في قوة قولنا اما ان لا يكون هذا العدد زوج
المربع واما ان لا يكون فردا وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج
المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل ما مربعه زوج فهو زوج لان
كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا و
لا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذا القول في الافراد
ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو وهي اما
ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد
لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال
آخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا
يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن معا
ويمكن ان يكون غير كاتب هو متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا اشارة
الى شروط القضايا يجب ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال
الاضافة مثل انه اذا قيل ح هو د فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان
والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك
ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر
مسكر فليراع بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير قال
اهمال هذه المعاني مما اوقع غلطا كثيرا يذكر في هذا الفصل قوانين
لا يحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة
الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما في القمر
منخسف فليراع في اي الاوقات هو فانه يخص بوقت توسط الارض

منه

منه وبين الشمس الثالث حال المكان كما في السقمونيا يسهل
الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يسهل في الصقالبة
الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس
حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه
الشروط قد يذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين اخرين كما
يجيء ان شاء الله النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها اشارة الى
مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه ذهب الفاضل
الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به
في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة
بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع
وان كانت لا تمتنع في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور
فيها على ما اعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق
يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب
السابق ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويضع
معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه
بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك
الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان يكون
اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من
مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس و
القياسات المختلطة كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع
غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية
ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة من
ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس
الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان
او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في
قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم
مثل الحجر في مثل قولنا الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي
هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة تشير الى الاحوال
الثلاثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله

ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في الايجاب
والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها بقول ونعني بالمادة
مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق
عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او نقول الانسان
ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب
والسلب وهي التي نعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها
وفي بعض النسخ تصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة
لو صرح بها والحاصل فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان
الحيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك
الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ يصدق عليها
حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة و
الفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي
ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى
موضوعها سواء تلفظ بها او لم تلفظ وسواء طابقت المادة
او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان
يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة
المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقي
على ما يجي ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا
للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق
بين تلك النسبة التي في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم
ويتصور منها بحسب ما يقع عليه العبارة من القضية التي هي
الجهة اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية
كل قضية فهي اما مطلقة او موجهة الاطلاق في القضية يقابل التوجيه
تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقة في الموجهات كما تعد
السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او
سلبي فقط من غير بيان شي آخر من ضرورة او دوام او ما
يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات
يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة
هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبا

الدوام

الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام
تشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما اشتركا فيهما ويفترقان
بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة
هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام توهم
انها تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم اعني اول
ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل والثاني اول ما يكون مشتملا على
حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة واعاد ذكر الشيخ
هنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل
جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون قد بين فيها شيء من
ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام
وضرورة هذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها
حكم والمطلقة العامة تتناولها او لهما جميعا من حيث العموم ولم يذكر
الامكان هنا لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو يغاير الاطلاق
من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل
ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل
ان يلزم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك المذكور الضرورة وذكر بعدها
الدوام وقيده باللاضرورة لئلا تتكرر الضرورة وسمي الخالي عنهما
بالوجود فانه لا يبقى بعدها الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان
الحاصل اما ضروري او غير ضروري وغير الضروري اما دائم
او غير دائم قوله والضرورة قد يكون على الاطلاق كقولنا الله حي
وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا
الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني به ان الانسان لم يزل
ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به
انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل
سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما
وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير فليس معناه على الاطلاق
ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا وفرق بين
هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات
بصفة تلك الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه

لانه متحرك غير المتحرك وليس الانسان والسواد كذلك او بشرط المحمول
او وقت معين كما للكسوف او غير معين كما للتنفس لما فرغ من بيان
الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة
ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من
غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها
كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام و
وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه و
اما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروط بما يشتمل
عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين
وهذا المشروطان بما يخرج عن القضية واما الخارج عنها او الداخل اما
متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته
واما صفته لان الموضوع معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه الموصوف
وليس له ذات سابق ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه
اولا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة
مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب
واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب
ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب وحينئذ
صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة
والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يعرى عن الوصف كالانسان
وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة
يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دامت الذات موجودة ويحتمل ان
لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة
بحسب الذات فلا فائدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا
يشتمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية
لخص القسم الثاني وحده وهو المراد هنا بالمشروطة بحسب
الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلو اعتبارها قضية فعلية لا بد فائدة
اذا قلت ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة
متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات متقدمة على الوجود
موجبة اياه واسم الضرورة تقع عليها الا بالتساوي والفائدة في

اعتباره

اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية عن سائر الضرورات
مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار
غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقط لكنهما يشتركان
ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الخصين تحت اعم
اذ اشترط في المشروطة ان لا يكون الذات موجودا دائما وما يشتركان
فيه هو المراد من قولهم قضية ضرورية الضرورة بالشرط الاول
اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون الذات موجودا دائما وعلى
ما لا يكون الذات موجودا دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة
في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروطة بلا شرط
كان مغاير المطلقة بالاعتبار وانما تساويان لان الحكم فيهما
حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار
جميعا فهي المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام الذات بل
تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان
في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع
الاوقات وجود الذات فالاخص هي المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم
هو المشروطة المذكورة والمحتملة لدوام الذات واللادوامها
وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى
ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك الخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه بينهما
الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات واللادوامها
انما يكون ذلك اذ اشترط في المشروطة ان لا يكون الذات موجودا دائما
وعلى التقديرين جميعا فما يشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب
الذات مطلقا هو المراد من قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل
الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذ اشترط في
المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله
ذلك اسما للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى
قوله واما سائر ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير
ضرورة فهو اصناف للمطلق الغير الضروري يعني الاقسام الاربعة
الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على
الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت

المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري اقسام
المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام
المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري
الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما
دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري
الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول
ان القضايا اما المطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد
يمكن على وجهين احدهما ان يق القضية اما مطلقة واما موجهة
والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة
هي العامة والثاني ان يق القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل
او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل اما بالضرورة او بالوجود الخالي
عنها ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير
ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل
واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم
الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس
ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر
الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله و
اما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من
الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبة ما دام موجودا ولم يكن
تجب تلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة
ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري الجمهور من المنطقيين
لا فرق بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري خاف
ما لاضرورة فيه وان اتفق فيجب فهو لا يمكن ان يعم شيئا ولا
لجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد فاعكس ان يوجد وقد بينا
ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات
واما في الجزئيات فقد يختلفان كما مثل به الشيخ في الانسان الذي
يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها اعم الضروري
وغيره والعموم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا
بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في الموا

لا يتعلق

لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما
من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم
يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري
فقد اخطا فانه جائز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص ان كلية له
اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما يكون للكواكب
من الشروق والغروب والنيرين مثل الكسوف او وقتا ما غير معين
مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس او ما يجري مجراه هؤلاء
لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا
بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره
فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيتين فانهما ليستا بضروريتين
الا في وقت ما قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد
يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان
لا تشاح في الاسماء هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر
اللادائمة غير الضرورية وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل
على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على
اللادائمة غير الضرورية يكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي
ان لا تغفل عن هذا الاعتبار اشارة الى جهة الامكان الامكان اما
ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو صح
له في الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب يحمل عليه
على هذا الامكان واما ان يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في
العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى
يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى
يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير
ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا
خصه الخاصة باسم الامكان فصار الواجب لا يدخل فيه وصارت
الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكانت بحسب
المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا
المفهوم اي الثاني الخاصي معنى غيره ما ليس بضروري فيكون الواجب
ليس بممكن بهذا المعنى الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن

بتلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا
يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب
ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس
بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير الامكان مقابلا لكل واحد
من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع
في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا
الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين
جميعا فالامكان بنفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه
وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشارح بانه قال في الامكان
الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو لا امتناع وانما كان الواجب
ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه لان ذلك
لانا نعني به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع
الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان يعني من
شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو
وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب
صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان
دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة
الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما
ينضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الانضياف
فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود
الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما
كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة
الذاتية على الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة
قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين
المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت
كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان
هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لكثرة وجوه
استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع
الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم

من

من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى قريب الحاق الوسط بين
طرفي الايجاب والسلب وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة
الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا وجودها
والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار
فربما ليست مما ذكر في المادة لكنها يوصف بتلك الضرورة من حيث الوجود
ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص
من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد
ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على
بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من
الاخر الا بالمجاز وذلك كالحبشي وللجنس السودان مثلا بالاسود
فلا نقول ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن
هنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك
فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون حينئذ الاعتبارات اربعة واجب
وممتنع وموجود لا ضرورة له البتة انما ينبغي ان يقول الاعتبارات
خمسة لان ما لا ضرورة ما في جانب العدم قسم يحتمل ان لا يكون له
ضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان
جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة ما فينبغي
ان يطوي الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري
مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت
قسم الموجود لاشتراكهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع
تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون
الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال
الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى الحال في الاستقبال
فاذا كان بذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت
فرض له في المستقبل فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان وهو
الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا او معدوما فيكون
انما ساقهما من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي
على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات

التي لا يعرف حالها تكون موجودة اذا حان وقتها ام لا يكون وينبغي
ان يكون هذا الممكن مسلوب المعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان
الاولين وعنى الفعال على ما سيبين احد طرفيه ضروري ومما كالكسوف
فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط فيه ان يكون معدوما في
الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعل موجودا
بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يفرض
هذا لم يفرض ذلك بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف
بالوجود انما يكون بالضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه
عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال
والشيخ رد عليهم بان الوجود الحال ان اخرجه الى ضرورة وجوده فالعدم
الحالي يخرجه ايضا الى الضرورة فعلم ان لم يعتبر ضرورة الوجود
وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي و
لا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال قال الى اصول
وشرطية في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان
الوجود لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان
الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان
الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما
لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال
يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له التحرك
وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب
لا يمنع الامكان المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان
بكل واحد من المعاني المذكورة تمهيدا لدفع الشبهة التي مر ذكرها
بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث تحققه وثبوته مطلقا و
غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلاثة والاول والثاني يصدق على الامكان
يدخل تحت الامكان الاول والثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي
الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا
ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان
الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول
ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا قيد وعرف بالوجوب الذاتي

فلا قابلية

فلا قابلية في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه او قيل وانما يدخل
مع غيره تحت اسم الامكان ضرورة كما احتاج الى ذلك العصدين واضعه
وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب
الاعتبار فلا يتمانعان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان
الاول وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما مر ذكره و
سالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورة المقابلة للممكن
بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين
والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة
الوجودية بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين ولما ان كانت
الوجودية بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل تقسيمات
دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم
ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود
السلبي تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب اشارة
الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا
نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد
مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان
موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق تحقيق القضايا هو
تلخيص ما يتقوم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى
ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام
اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا
كل ج كلية ج ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم
ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك
في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المحصورات و
المحصورات وبيانه انه ان احد مع لاحق تخصيصي يخصص كما في قولنا هذا
الانسان كان موضوعا المخصوصة وان احد مع لاحق يقتضي عمومه
وقوعه كليا على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث
يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها
والاول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصر الجميع ما هي مقولة
عليه اي يكون المراد كل واحد واحد مما يوصف بج او يوصف بج كان كليا

والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله
والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسألة اخرى
منقطعة عن الاول قوله واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة
قد تسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه
وليس ذلك السلب بضروري وهذا بيان ايضا لتقييد مسائل الجهات
سلبي وكان المورد هناك مسائل الاخرى بالايجاب او يسلط قال واعلم
ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير
سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود
بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد يغفل عنها فيقع
فكثيرا بسببها الغلط القضية الموجهة تسمى رباعية [illegible] الجهة
ملاقي الرابطة الايجابية ان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا
لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تعاقبا لم يخل اما ان يكون
الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون
متأخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية
سالبة متحققة لتلك الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة هو فيه عدم
القضية هو ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم
الممتنعة وسالبة الضرورية ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم
الممكنة العامة السالبة وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم
الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة
والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والـ
ح

موجبا والاخر سالبا موجبا والفاضل الشارح فهم من كلية معنى الكل فاورد
الفرق بين الكل والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء وغير محمول عليها
والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات
بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد الفرق ايضا بين
الكل وكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة
ولفظة من في هذا المثال يفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من ح
يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم
والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس
كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل
ح كلما يقال له ح ويوصف بج لا ما هو طبيعة ح نفسها كما في المهملة
وذلك لان لفظ كل لا انضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بكل واحد
مما يوصف بح بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي
في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء
كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق
فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان
وثالثها انا نعني بالموصوفات بح بالفعل على وجه يعم للفرض الذهني
والوجود الخارجي ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على
كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين
في ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما
سيأتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بح سواء يوصف به دائما
او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام
هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في هذا
النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها
ما يختلف الجهات بحسبه قوله فذلك الشيء موصوف بانه ب
من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما فانه يجمع هذا
اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب
من غير زيادة جهة من الجهات وهذا اللازم يسمى مطلقا عاما لم
حتى يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظ قوله
فان نقدنا شيا اخر فقد يجعله لمن يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه

بحسب

بحسب الاعتبار قوله وتلك الزيادة مثل ان يقول بالضرورة كل ج ب
حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم وهذا
حال الموضوع وكون هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على
الفرق بين الجهة التي يوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي
للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات فهو
ب بالضرورة وهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن مثلا ح
فانا لم نشترط انه ب بالضرورة عقيب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك
نريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب
وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان نعني انه ما دام
موجود الذات انسان حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل
ان نقول كل ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان
الذي ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة اما انه
هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال او يكون دائم الكذب اي انه
هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري موجودا دائما في كل واحد او مسلوبا
دائما عن كل واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في
البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فذلك ليس على المنطقي ان
يعني فيه بشيء ويريد بيان ان الدائم غير ضروري وهذا ظاهر وفيه تعريض
بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط القضية
في ان يتصرف فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد يتصرف ايضا فيما لا يكون الا
كاذبا يريد ان المنطقي اذا طلب نحوي الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى
الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف النحوي ولا
الكذب ضار قوله ومثل ان يقول كل واحد من الحيوان ح على البيان
المذكور فانه يوجد له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف
او غير معين كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا عليه ح وهو مما لا
يدوم مثل قولنا كل متحرك او متغير وهذه اصناف الوجوديات
البين ان المذكور بيان حال الموضوع وقوله او حال كونه مقولا عليه ح
وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا
بما وضع معه وغير دائم ما دام الذات ففرق بين الضروري بحسب
الوصف وبين اللازم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول

مشروطا والثاني عرفيا وسمي المتناول لهما الضرورة او الدوام بحسب
الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامها بحسب
تفصيل الضرورة والدوام الاشيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده
ههنا والشيخ لا يصرح بالفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر والمشروط
بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان
يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني
هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو
الوجودي اللادايم قوله وشك ان يقول كل واحد مما يقال ج على الباب
المذكور فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان العام او الخاص او الاخص
وعلى طريقة ثيم فان لقولنا كل ج ب بالوجود غيره وجها اخر وهو
ان معنا كل ج مما في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب وقتا ما فهو
هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل
مما في الحال او في الماضي فلا يكون ما هو عند العقل وحده ج او ما
سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب
الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكم عليه بانه ب مطلقا فقد
ارادوا انه موصوف بب في وقت وجود ذلك وهذا مذهب ضعيف
قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لانه لم يحكم على ج مما هو بعضها
هو ج لا كلها لوجوه اخرى من الفساد مبين في ابواب القياسات
ويطول شرحها قوله وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة وهو
ما يشتمل على الازمنة الثلثة ومواد اذا قلنا ج ب مثلا بالامكان الاخص
فمعناه كل ج فانه في اي وقت من المستقبل نعرض فيصح ان يكون
ب وان لا يكون وهذا مذهب آخر تابع من المذهب الاول وهو القول
بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص
بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب
المحمول الى الموضوع في طبيعته كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا
لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح ان نقول كل حيوان
انسان ولا شيء من الفرس بحيوان بالاطلاق ومثل ذلك لا يصح ان
نقول ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان بكلية الحكم لا لكون
الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي ان يراعي هذا

الاعتبار

الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب لما يريد لانا لا نبالي ان نبين لوازم
هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال
في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور
الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار
ما سلف لكن الواجب في الكلية السالبة المطلقة بالاطلاق
العام الذي تقتضيه بهذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب
يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور
تناولا لا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد
مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله لتشير الى ان
المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة
اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع
من غير توقيت ولا تقييد ولما لم يقابلهما بل على وجه اعم منهما جميعا
وقد عدل بالعبارة عنها على ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل
واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وقوله
الغرض منه ذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها قد جرت في عاداتها
عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت لحصر السالب
الكلي لفظا يدل على زيادة معنى على ما تقتضيه الاطلاق فقولهم بالعربية
لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج بوصف
البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد من
لم الموصوفات بج ما دامت موصوفة الا ان لا يصح له وكذلك ما يقال
في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري
وغيرها واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع لو ادين ان
المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي
العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع في جميع اوقات
كونها موصوفة بالموضوع على وجه يعم الدايم واللادايم والضروري
واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالو
لان الدايم بالوصف اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا
شيء من الانسان بنائم وان كانت الحكم صادقا على جميع الاشخاص
وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم اناسا وكذلك

في الخمسة الغير قوله وهذا قد غلط كثير من الناس ايضا في جانب الكلي
الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة قد يفهم منها ايضا ايجاب
المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات الوصف وليس مطلقة حقا
فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد
من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف
وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي فنسبوا الى العرف
لان العرف يقتضيه في السالبة فالاسم على السالبة حقيقة وعلى
الموجبة مجاز لكونه مشابها للسالبة وهو ما يسميه الشارح عرفيا
عاما قوله لكن السالبة الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ
به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من
غير بيان وقت وحال ولكن السالبة الوجودية وهو المطلق
الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضروري و
لا دائم هذا الكلام يوهم انه يريد بذكر السلب الى العدول ولو كان كذلك
لكان الموجبة وهو ان صيغته للموجبة لما كانت دالة على الاطلاق
العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك اضطر الى السالبة بان
جعلوها معدولية حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق
مقارنا لمعنى السلب لكن الشارح يريد العدول على ما صرح به
في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الرابط مع تقديم السور و
الموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما او انك
قال هو ما يساوي قولنا ولم هو قولنا قوله واما في الضرورة فلا
بعد من الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج بالضرورة ليس
ب يحمل الضرورة حال السلب عن كل واحد واحد وقولنا بالضرورة
لا شيء من ج ب يحمل الضرورة لكون السلب عاما او لحصره
ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس
بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الآخر وعلى هذا
القياس فاعتبر في الامكان اي لا بعد من تقديم الموضوع على الجهة
والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق
بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة
عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب

عن احاد

عن احاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة
السلب بكل واحد بعينه بالفعل ويقتضي ضرورة السلب الكلي
بالقوة لان الحكم على كل واحد بعينه يقتضي الحكم الكلي والثاني
يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل وتعلقه بكل واحد
تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يعرض والحاصل
ان الاصل تساوي دلالتيهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف
في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالبة المطلقة توهم
الدوام بخلاف الموجبة فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة لم يظهر في
الضرورية لان الضرورة لا تعقل الا مع الدوام اي لو كان ذلك كذلك
لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي تعقل الا مع الدوام وليست كذلك
بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ويوجد
في بعض النسخ هنا زيادة وهي فصل آخر وهو هذا تنبيه على مواضع
خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة يخالف
اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر
مثلا اذا كان وقت ما يتفق ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل
انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم المحمول وكذلك اذا كان الجهة ايضا
فانه اذا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا الابيض او
غيره من التي لا ينبه لها صدق بالاطلاق ان كل لون هو بياض او
شيء آخر باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان
اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا
بل هنا الوان بالضرورة لا يكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس
فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان
كل حيوان انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل المحمول
ويكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط
الشيخ والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع
كل ما هو ج بالفعل مما هو في الحال او في الماضي على ما يستعمل في المذهب
الصحيح المذكور والمذهب التابع فيه كما مر ومن اعتبار الحمل
ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند
العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا

الظاهر في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد
يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزوية من المحصورات
واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول
وهو ان يحق في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض
مطلقا يصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك
الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان
في العقل او في الوجود في وقت اخر ليس بابيض دائما وهكذا الحكم
في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول
ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس
ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري و
لذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف دلالتي الممكن بالاعتبارين فانه
قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي
في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل
ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان
يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال
الثاني بعينه الا ان الضروري فيه امر ايجابي من هذين المثالين
لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو
انسان بالضرورة من حيث الحمل فان الحيوان الموجود في هذا الوقت
يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب
العقل او في سائر الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور
شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل الحق في اكثر النسخ
لقلة فائدته ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ويرجع الى الكتاب
اشارة الى تحقيق الجزئيين في الجهات واستعرف حال الجزئيين
من الكليين وتقيسهما عليهما وذلك ظاهر فقولنا بعض ج ب
يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت لا غير كذلك نعلم
ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة يصدق ذلك في كل بعض واذا صدق
الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من
شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في كل وقت يريد ان يزيل الوهم
المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف

قوله

فاستدل

فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوجب ذلك بالاتفاق والابعاض
متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب
ان يكون غير مقتض الدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في
ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك
في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة
يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري
او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة
متحرك اي ما دام ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك لا بوجود غير
ضروري وبعضها بامكان غير ضروري ويريد بصحة اعتبار الاطلاق
العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن
ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب
بعينه وباقي الفصل ظاهر اشارة الى تلازم ذوات الجهة قولنا
بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام
الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في
قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا
ممتنع ان يكون وهذه متقابلاتها كل طبقة متلازمة تقوم بعضها
مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا يلازمان مساويه
لهما من باقي الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس
عليهما وليس يجب ان يكون لكل لازم مساو فان قولنا بالضرورة
يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه
ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة ويكون بل ربما
كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا
يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا
ممكن ان يكون الخاص والاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه مساويا
واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان
يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس
بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون
وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون الموجهات منها ما
يتلازم ومنها ما يلزم شيئا من غير عكس فمن المتلازمات طبقات

ثلث الوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابلها وهذه الطبقات
وهي هذه طبقة الوجوب وما يقابله طبقة الامتناع وما يقابله
بالضرورة يكون ليس بالضرورة يكون بالضرورة لا يكون ليس بالضرورة لا يكون
لا يمكن ان لا يكون يمكن ان لا يكون لا يمكن ان يكون يمكن ان يكون لا يمتنع
يمتنع ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون يمتنع ان يكون لا يمتنع ان يكون

طبقة الامكان الخاص وما يقابله

يمكن ان يكون لا يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون لا يمكن ان لا يكون
والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى
الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة
في مقابلتها ومقابل كل طبقة يلازم كل واحدة من الطبقتين الاخريين
من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح وهم تنبيه والسؤال
الذي يهول به قوم وهو ان الواجب كان ممكنا ان يكون ممكن ان لا يكون
فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس
ممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب اذن ممتنع ان يكون ليس
بذلك المشكل الهايل كلا فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم
ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس ممكن بالمعنى الخاص
ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس
ممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهولاء مع
تعنيهم بهذا الشك وتوقعهم او بانتهم حلها لعودون فيغلطون
فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه
بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وعقدوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه
ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس
بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه
اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حقيقي ينعكس
الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما اخذ من الحسيل
السؤال الذي ذكره المستغل به قوم من المنطقيين وهو مغالطة
باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني العام
والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح
الحال فيه وبيان خبطهم ما علقوه تكل بعد ذلك ظاهر وتحيم الكلام

فهذا

في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنان وعشرون
المطلقة العامة والضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادائمة
والضرورية الدائمة الشاملة لهما والمشروطة بوصف الموضوع على
الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب
وقت معين والتي بحسب وقت غير معين واللاقعة المحتملة الضرورة
والدائمة اللاضرورية والمطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللا
ضرورة وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص
منها والاستقبالية والمطلقة بحسب السور والضرورية بحسبه
والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض

اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي
لذاتيهما ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا
تخرج الصدق والكذب منهما وان لم تتعين في بعض الممكنات عند جمهور
القوم اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون
لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية
واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي
فيهما هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان
لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات تحتاج اليه
لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما يكون
في الاخرى او على ما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها او لا يكون اختلافا
اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي
اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في
قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمان بل ربما
يصدقان معا او ربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه
لامر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف
نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما
اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة
لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد
فانهما اقتسماه لذاتيهما هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف

قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضى لذاتها ان يكون احديهما
صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما فى مادتى الوجوب
والامتناع وقد لا يتعينان كما فى مادة الامكان ولا سيما الاستقبالى
فان الواقع فى الماضى والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما
ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان
كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالى ففى عدم
تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك فى نفس الامر ام بالقياس وجمهور
القوم يظنونه كذلك فى نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث
فى انفسها الى علل يجب بها ويمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة
اولى يجب لذاتها كما بين فى العلم الالهى فلا التعين من شرط التناقض
ولا عدمه بل من شرط الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه
او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار
بقوله وان لم يتعين فى بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه
من ذلك قوله واعلم ان يكون التقابل فى السلب والايجاب اذا كان
السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شى وكان
لا الصدق فان معنى انه لا الصدق هو ان الامر ليس كما اوجب
وبالعكس اذا سلب شى فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب
كاذبة لكن قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعات التناقض بوقوع
الانحراف عن مراعات التقابل ومراعات التقابل ان يراعى فى كل واحدة
من القضيتين ما يراعيه فى الاخرى حتى يكون اجزاء القضية فى كل
واحدة منهما هى التى فى الاخرى وعلى ما فى الاخرى حتى يكون معنى المحمول
والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة
والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف بين ذات
بين الجهة المذكورة فى حد التناقض التى لذاتها يقتضى اقتسام
الصدق والكذب وهى تقابل السلب والايجاب وحده فى المخصوصات
ومع شرط الكم فى المحصورات فبين اولا معنى التقابل وبيان ان
الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين تحريرا ان الانحراف
عن التقابل يقتضى الانحراف عن التناقض ثم شرع فى بيان شرائط
التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان تراعى فى كل واحدة

من

من القضيتين ما تراعيه فى الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة
وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد
فى الموضوع وفى المحمول او فيما يشبههما اعنى المقدم والتالى وستة
الاتحاد فى الشروط الستة المذكورة فى آخر النهج الثالث وهى الاتحاد
فى الشرط وفى الاضافة وفى الجزء والكل وفى القوة او الفعل وفى المكان
وفى الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة والارتباط
كالاتصال والانفصال ونحوهما فان الاختلاف فى كل واحد منهما
يقتضى الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة
يرجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف فى الشرط كما فى
قولنا الاسود جامع للبصر اى مع السواد وليس بجامع اى لا مع
السواد وفى الجزء والكل كما فى قولنا الزنجى اسود اى فى بشرته
وليس باسود اى فى سنه راجع الى الاختلاف فى الموضوع والاختلاف
فى الاضافة كما فى قولنا زيد اب اى لعمرو وليس باب اى لبكر وفى القوة
والفعل كما فى قولنا السيف قاطع اى بالقوة وليس بقاطع اى
بالفعل وفى المكان كما فى قولنا زيد جالس اى فى الدار وليس بجالس
اى فى السوق وفى الزمان كما فى قولنا زيد موجود اى الآن وليس بموجود
اى وقتا اخر راجع الى المحمول واقول انها قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات
وقد يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات
التى يختلف باختلاف هذه الامور يصلح لان يعتبر ويصلح لان يحمل فتخصيص
البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم
نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس يجفف الثوب
البلل اى لو لم يكن الهواء باردا شديدا ولا يجففه ان كان باردا لم يكن
عدم برودة الهواء جزء من الشمس التى هى الموضوع ولا من قولنا
يجفف الثوب البلل الذى هو المحمول بل كان شرطا فى وجود الحكم ومعه
فان قيل الشمس مع برودة الهواء هى غير الشمس مع عدم البرودة
او قيل يجفف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط
جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما مثل به من الاسود
مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود
وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اى ببلادنا وليس بمسهل

اى بلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد وجن امس السقمونيا ولاهن الى هل
بل يختلف الحكم بحسبها فالحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تعلق
بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد بها باعتبار
تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية قوله
فان لم تكن القضية شخصية لم يحرم ايضا الى ان يختلف القضيتان فى الكمية
اعنى فى الكلية والجزئية كما اختلفتا فى الكيفية اعنى فى الايجاب
والسلب ولا امكن ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل
الكليتين فى مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب ولا شئ و لا
واحد من الناس بكاتب او يصدقا معا مثل الجزئيتين فى مادة الامكان
ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل
التناقض فى المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون
احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم بعد ان بين ان المحصورات
المتقابلة مع اختلافهما فى الكيف ومع حصول الشرائط الثمانية فيهما
لا تتناقض الا مع شرط اخر وهو الاختلاف فى الكمية وذلك لان القضيتين
فيهما قد تصدقان معا كالجزئيتين فى مادة الامكان وقد تكذبان معا
كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتسما
للصدق والكذب فى مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضى
الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما فى جميع المواضع قوله ثم بعد
تلك الشرائط قد يحتاج فيما نراعى له جهة الى شرائط تحققها بل يريد
ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على
ما تحققها قوله فلتكن الموجبة والكلية مع نقيضيها فى المواد فنقول
اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان
كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس
بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق
فى الواجب غير ما فى الاخريين ولكن ايضا السالبة هى الكلية والعز
كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض
الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس
ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام
ايضا حاصلا واعتبر من تقسيم الصادق والكاذب فى كل مادة يريد

امتحان

امتحان المحصورات المتناقضة فى المواد الثلث فقد اورد امثلتها وكان
الصادق هو الموجبة فى مادة الوجوب والسالبة فى مادة الامتناع
والجزئية فى مادة الامكان والكاذب ما يقابلها والمناسبات
الجارية فى مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان توضع لها
لوح هكذا



فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو فى مادة الامكان وان كانتا
جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما
يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما
فى تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما المتوافقتان
فى الطول سميتا متداخلتين لدخول احديهما فى الاخرى ومختلفتاهما
معا وهما المتقابلتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على
الصدق والكذب فى شئ من المواد اشارة الى التناقض الواقع بين
المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودى ان الناس قد افتوا على
سبيل التحريف وقلة التامل ان المطلقة نقيضا من المطلقات ولم
فيها الا الاختلاف فى الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف
يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه ان عنى بقولنا
كل ج ب ان كل واحد من ج ب بغير زيادة كل وقت اى اريد اثبات
ب لكل واحد من ج من غير زيادة كون ذلك الحكم فى كل واحد كل وقت
انه لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا ج ب يناقضه قولنا

ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل يجب ان لا يتوافقا في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شرط تحصيل تلك الجهة لا تصير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد يجتمع على الصدق بل المتضادات التي هي اشد القضايا امتناعا عن الجمع على الصدق قد يجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله بل يجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج هو دائما ليس ب نقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي بمعنى كل ج مسلوب عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دائما هو ب لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي هي اعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السالبة والسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيفية ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فانما لكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد الجهات الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان

ثم قال واستعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان المسالة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورية واللاضرورية وتتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا متطابقتين مطلقا لكانت المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجي بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية فقد ذكرنا ان الوجودي تارة تعتبر فيه اللاضرورة وتارة تعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يشتمل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل الضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى احتمالي عدمها هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت هاهنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنها الكل او في بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها الكل والصحيح هو الاخير وحده وذلك لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في تناقض مطلق المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي

ذكرنا كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دايما ب ايجاب
ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفى عنه ب وقاما الادايما
فلا نقابل له ان يكون نفى دايما او اثبات دايما ولا نجد له قضية لا جهة
فيها تقابل له او نعم وجدها اى لا نجد قضية يشتمل على الدائمتين
المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانها الا بسد الخلاء او
تغير وجودها كالوصف حتى تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم
قيل فى هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة **قوله** ونقيض
قولنا بعض ج ب بهذا الوجه لا شى من ج انما هو بالوجوب بل اما
كل ج ب دايما او لا شى من ج ب دايما ونقيض قولنا ليس بعض
ج ب اى ليس به هذا المعنى هو قولنا كل ج اما دايما ب واما دايما
ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دايما ب واما ليس ب
يصدق فى ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ج دايما والثانى
ان يكون سلبه عن كل ج دايما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه
عن الباقى دايمين **قوله** ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق ليس شى
من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق
مع الاخر يريد ان سلب الاطلاق الذى هو نقيض الاطلاق ليس هو
الاطلاق السلب الذى هو احد قسمى الاطلاق فان سلب الاطلاق العام
يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضروريتين
جميعا والاطلاق السلب لا يقع عليهما وقد عرفت بيان هذا مرة اخرى حين
قال والسالبة الوجودية التى بلا دوام هى غير سالبة الوجود بلا دوام
قوله فان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه
ان نجعل المطلقة اخص مما نوجبه نفس الايجاب او السلب
المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلى الموجب المطلق هو الذى ليس
انما الحكم فى كل واحد فقط بل وفى كل زمان يكون الموضوع على ما وصف
به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد فى العبارة عنه فى السالب
الكلى حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب
فى كل زمان له ج وفى كل وقت حتى اذا كان فى وقت موصوفا بانه ج
بالضرورة او غير الضرورة وفى ذلك الوقت لا يوصف بانه ب كان هذا
القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السلب الكلى الباعث على هذا

ان العلم

العلم الاول وغيره وقد يستعملون فى القياسات المطلقة نقايض بعض
المطلقات على انها مطلقة وانما الحكم الجمهور بانهما تناقض فلما ابطله
الشيخ اراد ان يجعل لما ذكر محملا فقسمه بمحملين اولهما حمل المطلقة على
العرفية وهو ان يكون الحكم دايما بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا
المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف
فى العموم فانه يشتمل الضرورى او الدايم بخلاف المطلق الخاص والمطلق
الخاص يشتمل اللادايم بحسب الوصف بخلافه **قوله** فاذا اتفقنا على
هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية
هذا الموضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة
كان باطلا لان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب
بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دايما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به
ان المطلقة العرفية تناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا
لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دايما بحسب الذات
موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه
عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه
لا دايما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو
مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام
فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغى ان يكون الاطلاق
العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط فى طرفى النقيض كما مر وهذا
الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو
اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفى اللادايم المخالف
قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما تقتضيه مجرد الاثبات والنفى
وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف **قوله** ومع
ذلك فلا يجوز انه مطلق وجودى بهذا الشرط وقد ذكرنا ان المحصلين اهل
هذه الصناعة فى تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشتمل الضرورى
كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثانى انه لا يشتمل كما ذهب
اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان كل واحد من الرايين
يمكن ان يحمل على الوجه الذى ذهب اليه ههنا حتى يمشى التناقض
فى المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفى يمكن ان يؤخذ هنا

ولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها فيكون خاصا
فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي
يوافق الاسكندري قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه
ج بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا المعنى ليس
اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي
ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق
غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في جنسه ونقيضه
هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق قوله والقوم
الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا
وبيان هذا فيه طول يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما
ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك
لانهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا
اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله
كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجريهما مما لا يمكن
حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات في التعليم الاول قد
استعملت المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان
كانت الحيلة ايضا ان يجعل قولنا كل ج ب انما نقصد فيه قصد زمان
بعينه هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض
وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي و
الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله لا انه كل
ج ابدا بل كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء
من ج ب اي من جيمات زمان موجود بعينه ج فانا اذا احفظنا في
الجزئيتين ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ مما حفظه
سهل صح التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي
جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم
على جيمات زمان بعينه ما بانها جميعا ب وبان بعضها ليس ب في ذلك
الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا
ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل
لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع

الوقوع

الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا
كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض
قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان
موجود في نهار هذه الجمعة فهو يصلي فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم
ليس يصلي فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين
في البعض الاخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد
احد الطرفين بالدوام كما كان ثم قوله وقد تقضي بهذا قوم لكنهم انه
ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان
تعرضوا عن مراعاة شرائط لها اعنا وليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب
الشفاء وذلك يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن
الفساد متوجه عليهم من جهتين احديهما انه لا يمكنهم الاستمرار على
مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة
وكانت المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان
بمالك الف فذهب بعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف
وقد ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في
هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم
ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم
ولا خارج عن هذه الثلاثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما
انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم
وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي يكون بحسب انتساب المحمولات
الى الموضوعات في انفسها وهم حين يحملون الجهات متعلقة بالاحوال
معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقيد
الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا لتعلقه ببعض
ما اشتمل عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع
مطلقا واقعا على كل ما هو عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة
على الضرورية الوقتية او على غيرها وح يكون المتناقضتان مطلقتين
من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة تناقضان متحد الجهة
غير هذين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه اي لا يمكن ان يجتمعا
على الصدق اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضها

تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الجهات الاول وتقرب منها
فليعرف من ذلك ما قدمنا ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة
المتخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها
في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك الدائمة مضافة الى الضرورية
موافقة وقد بينا ان المطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت
وجودية خاصة كان نقيضها تلك الدائمة مضافة الى ضرورية موافقة
فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما
بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله وتقرب
منها **قوله** واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة
كل ج ب اي بل يمكن بالامكان الاعم والعام دون الاخص والخاص
ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع
واما قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل يمكن ان يكون بعض
ج ب بذلك الامكان دون امكان آخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب
يقابله على القياس المذكور يمكن ان لا يكون شيء من ج ب اي بالامكان
الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على ذلك القياس
قولنا يمكن ان يكون كل ج ب اي بالامكان الاعم وهذا الامكان لا
تلزمه سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تنسه
فيه سهو الاولين وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم
يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه
بالضرورة ليس بعض ج ب وتتم اسم من نفسك سائر الاقسام
على القياس الذي استفدته وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان
الخاص يقابله ليس يمكن ان يكون كل ج ب ولا يلزمه انه يمتنع ان
يكون بذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة
شيء فاحفظ هذا وقولنا يمكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا
الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا
القائل يقول بل واجب ان يكون شيء من ج ب او ممتنع وكانه يقول
بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع
هذين امر جامع يمكنني في الحال ان اعبر عنه بعبارة ايجابية حتى
يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة بوما الذي يحوج الى ذلك ومن العلم

ان قولنا

ان قولنا يمكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا يمكن ان يكون
بعض ج ب بهذا الامكان فناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من
ج ب اي بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا يمكن
ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب
اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب
فهكذا يجب ان يفهم حال التناقض في ذوات الجهة ونخلي عما يقولون
الاقسام بحسب الضرورة وقبلنا ضرورة ايجاب وضرورة سلب
وامكان خاص والامكان العام متناول احدى الضرورتين مع
الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان
هذه نقيضه لسالبة وبالدنقيضه ملحقه والممكنة الخاصة يناقضها اما
بترديد بين الضرورتين والحال في جميعها في قضية واحدة كالحال في
الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاقسام في المحصورات
بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا انه في قوله في آخر الفصل وقولنا يمكن
ان لا يكون بعض ج ب يناقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب
اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب
موضع نظر فان الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وبعضه
ليس ب او يقال بالاجمال بالضرورة كل ج هو اما ب واما ليس ب
ليدخل فيه الاقسام الثلاثة كما مر في باب الدوام **اشارة** الى عكس
المطلقات العكس هو ان تجعل المحمول في القضية موضوعا والموضوع
محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله هذا رسم
العكس المستوي الخاص بالحمليات وان تجعل بدل المحمول محكوما
به وبدل الموضوع محكوما عليه مما اوسمها العكس المستوي مطلقا
واسماه المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من
الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا ينعكس لفظا انه والقيد الذي
زاده فيه الفاضل الشارح لاجل وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته
موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول
لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ
الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ووجب اشتراط بقاء الصدق ايضا
والا لما كان العكس لازما للاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل

ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابع له في ذلك المراد ان الاصل ينبغي
ان يكون بحيث لو صدق صدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما
لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام
صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب
لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق
عكسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض
الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع
من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا
الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا
قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة ان يبدا بعكس
السالبة المطلقة الكلية ويبين انها تنعكس مثل نفسها
والحق انه ليس لها عكس الا بشيء من الحيل التي قلت فانه يمكن
ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ولا
يجب ان يسلب الانسان عن شيء من الضحاكين فربما كان شيء
من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه
ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه بين ان السالبة الكلية المطلقة
على ما كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الحملين المذكورين
وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه
بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد
وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض
الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا
فائدة في التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان
بالخاصة لكونه اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو
المقابل العكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا و
الامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادتين اوضح منه في المتداخلتين
قوله والحجة التي يحتج بها الا يلزم الا ان يوجد المطلقة على احد
الوجهين الاخرين واما ان هذه الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس
ولا شيء من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة
والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك

البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينه ج و ب معا فيكون شيء
مما هو ج هو ب وذلك الشيء هو المفروض لان العكس الجزئي
الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا محال هذه الحجة قد
اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين اولا بانها
مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما تبين في موضعه
بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها انما تثبت بالخلف
الذي تبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد وجه الدور
ملاحظا ما سلف ذكرها واجابه من بعده بان هذه الحجة ليست
مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما تثبت بالافتراض
كما ذكر الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان
ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة
الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف
وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين
بنفسه انما يذكر تجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك
الانواع لا لانه محتاج الى البيان واورد هنا شك على الافتراض انه
مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج و د هو ب فبعض
ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست متباينة ولا
بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان
يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف بعينه
في ذهننا ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج فيلزم منه ان يكون الشيء
الذي يحمل عليه ج يوصف ب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس
هذا الا شيء فاما في موضوع ومحمول بالفرض والتسمية والقياس
يستدعي حدا مغايرا لهما وتسميته الشيء لا تصيره شيئين فهذه
حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تصح في بيان انعكاس المطلقات
المذكورة بل تصح في بيان انعكاس المطلقات بحسب احد الحملين
قوله واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا
لا بحسب عادة العبارة فقط فقد علمت انهما في المطلقة تصدقان
كما يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد
واحد من الناس وايجابه على بعضهم يشير الى عدم الحاجة هاهنا

بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب يناقض لا شيء من ج ب المطلقتين
لكنهما ما يجتمعان على الصدق فما قيل انه محال في تلك الحجة ليس
بمحال بل ممكن وقد مثل بالانسان والضحاك حين قولنا كل انسان ليس
بضحاك مطلقا ويدعى انها ينعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان
والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان
ضحاك فالخلف انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا
كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا فالخلف غير لازم وقد
الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ج ب
نقيض العكس المطلوب وقوله لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد
عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ
واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب
عند ما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون
صادقة وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يخلو عنه وح يكون
ب مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول
لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا فهذان ينتجان قولنا
لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع
بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة
تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول واما على الوجهين الاخرين
من الاطلاق فان السالبة الكلية تنعكس على نفسها بهذه الجهة
بعينها اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول مولفا لا شيء من
ج ب ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد كان
لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون
نقيض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام
الوصفي وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء
من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية
لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شيء من
ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فبهذه الحجة مبنية على انعكاس
الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد
الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفية فمحتاج

الى بيان ثم نبينه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان
معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف
بب فيلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا ببج
فاذن بعض ما يوصف بب موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب
وح تتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف
في جهة عكسه فيقول الشيخ ومتابعوه انه نقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه
قال في الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز
ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير
فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي
الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما
او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا
وذلك لانعكاسهما على انفسهما هذا خلف وقال من تاخر عنه زمانا
انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع لا دائما لان بعض ما هو ساكن
مدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا
للضرورة او الدوام وقال آخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون
البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر و
اقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل
يحفظ احديهما وحدها اما الكمية وح تصير في الجهة عامة واما الجهة
وح تصير في الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع
وصفي ج وب يلزم على ذلك ان الموصوف بج حال اتصافه به لا يكون
موصوفا بب واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات
ج قد يخلو عن الاتصاف بب والا لكان اتصافها به ايضا دائما او كان
لا دائما هذا خلف وانها قد تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن
ج والا لكان بب دائم السلب عنها وكان لا دائما هذا خلف فتلك الذات
عند اتصافها بب يمتنع ان توصف بج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة
بب هو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون
محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل الا يكون اعم منها
فيكون شيء ما اخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا و
لا محالة يكون تلك الذات ضروريه السلب عن ذلك الشيء ع

فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ح عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن
بعضه واما عن كله فيما اشتمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام
واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية
في البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض وجودية في
البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة
ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة
احتمالات منها هي ان يكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق
مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين فتقريره ان
نقول قولنا لا شيء من ج مادام ج فلان ليس في ذلك الزمان
ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج في ذلك الزمان الا ان يشترط في
بان يكون ب موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف
به وجود كما ذكرنا وتمثلنا فيه على ما لك العنقاء فقد ذهب بل يدعى
صدق حكم العكس في ذلك الزمان ويبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا
لكان بعض ب ج في ذلك الزمان وبالافتراض يكون بعض ج ب
في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من ج في ذلك الزمان ب
هذا خلف والكلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه قد عرفت ولا وجه
لاعادته قوله واما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المناسبة التي
احدثت بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان نذكرها فانها وان لم يجب
بها علم ضرورة قد بيناها في كتاب الشفاء الحجة المحدثة هي التي
اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد
استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي وهي انهم قالوا ان مباين
ب مباين المباين فهو في نفسه مباين له فلا شيء من ب ج واستدل
الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين
هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه اذا جعل الباء
ب هو ج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في تحليلهم
مباين المباين المضاف بغير الباء على انه اسم المفعول والمضاف
اليه بكسر الباء على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما
بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكر ووجه ازدواج هذه الحجة
ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباين يدعم بالاشتمال على معاني

مختلفه

مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها ههنا
التي بالسلب فرجع تقرير الحجة بان المباين مباين الى ان ما سلب عنه
شيء فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشيء وهذا هو المطلوب نفسه
ماخوذا في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس
كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة
صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع
ضروري للمحمول مثل التنفس لذي الرئة من الحيوان فانه
وجودي للحيوان بدائم اللزوم ولكن ضروري له الحيوان ذو الرئة فان
كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة
مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا
موجبا لا بحال المخالفة اذا كان كل ج ب كان لنا ان نحد شيئا معينا هو ج
وب فيكون ذلك الواحد ب وج اذ ب ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس
مثل نفسها الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال
ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال
ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير
ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع
الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي
ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك الذات
موضوعة مع المحمول وتصير جهة الاصل جهة لمحمولية الذي صار
موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف
الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلاهما مطلقتان
فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون
جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروريات فليس بشيء
وسيجيء بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات
التي لها من جنسها نقيض برهن على انها تنعكس جزئية من طريق
ان ما لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من
ج ب وقيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الجهة
عامة فيتخصص بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لانه
جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة

ولا الصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية فتنعكس كنفسها
لعدم ايصاد الاصل او مناقضته وقيل فائدة هذا التخصيص هي
ان الانعكاس السالبة الدائمة سيبين بانعكاس الموجبة الجزئية
المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس
الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه
في فائدة هذا القيد ان الشيخ بين انعكاس المطلقات بانعكاس
السالبة الدائمة التي لم يبين بعد احترازا اما من الدور او من
سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي تدعى صحته سالبة
دائمة كلية وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب
اليه في باب التناقض وقد تبين ان السالبة العرفية تنعكس
كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب
اليه فلم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم
بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المط المعين فكيف
يفيد العلم على صدقه مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه
واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس
المراد مع الاطلاق واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة
عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها
وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف
بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب
يقتضي دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض اوقات اتصافه
بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات
وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابدا بل انما يعطيها الكمية
والتأمل يتنبه لها المعتمدون على الخلف ولما بعد التنبيه
فقد يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزئية السالبة فلا عكس
لها لانه يمكن ان لا يكون كل ج ب مع كون كل ب ج ليس لهن كل ب
ج مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس
يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضاحك بالفعل انسانا ثم يرد ان السالبة
الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها اعني صدق موجبة
كلية ضرورية لا سالبة جزئية وتمثل بصدق قولنا ليس بعض

الناس

الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان
وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فان قيل
هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان
السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها
وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف
شيء مما يصدق عليه ج وب المتنافيين في وقتين مختلفين فاذن بعض
ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دائما اشارة
الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها
تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل
ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك وانعكس في الذهن كان
بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا
يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي بل يصدق معه ج فما
ادى اليه محال وذلك لانه بين ذلك بالافتراض فجعل ذلك البعض
فتجد بعض ما هو ج قد صار ب اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المط
وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد
بعض ب ج وكان انعكاسها لم تبين بعد فلم يبن الكلام عليها
بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك
لان هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس
المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض
الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة بل انها
من الممكنات العامة ما ناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو
معنى قوله بل يصدق معه ج ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يكن
ما فرضناه ممكنا لانه ادى الى ج والمودي الى المح مح وهو المراد
من قوله فما ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس
الموجبة الجزئية انما سلك بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور
قوله والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية
موجبة لما تبين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية
فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ب كالمتحرك
ضروريا لج كالانسان وب كالانسان غير ضروري لج كالمتحرك

ومن قال غير هذا وانشا يحتال فيه فلا تصدقه فعكسها الذين الامكان
الاعم والموجبة الجزئية الضرورية ينعكس ايضا جزئية على ذلك
القياس الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة بمثل ما مر
في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها
ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس
جزئية موجبة بمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا
يجب ان ينعكس ضروريا مثل الانسان والضحاك ثم
قال ومن قال غير هذا وانشا يحتال فيه فلا تصدقه اى يحتال
لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما
ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المط والا فلينعكس
العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس
الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير
الضروري لصادق الاصل في الجزئية وذلك محال وهذا غير صحيح لانه
مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس مبين
ولا حق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد
منهما ثم رجع الشيخ الى ابتداء المط الذي هو ابطال مذهبهم فقال
فعكسها الذين الامكان الاعم اى الشامل للضرورية واللاضرورية
وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري
وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض
المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ما اثبت
ببرهان اخر اذ لو قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير القضاء
برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم منافيا لكونه اخص منه
في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه وما يستدل به الفاضل
الشارح في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون
ممكنا لا يدخل في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا
في مدة وجوده ضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل
يقتضي ثبوت الكاتب الذي ثبت له الانسانية بالضرورة وذلك
الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا ولما ثبت ثبت انه انسان
ثبت انه حاصل ايضا هو الانسان قوله والسالبة الجزئية

كان م

الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثالها الضرورة ليس كل حيوان
انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا وذلك
ظاهر اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب
لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء
من الناس يكتب بحب او يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب
انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال يبين الحال
في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء
وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضع الخاص الذي لا
لعرض الا آية واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان
يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الى من يقول ان
الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون
كذلك واستامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان
فكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات قيم فيه بل كل
اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان
كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم
والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت
لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما
قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها
قوة الموجبة فيقول ان السبب في ذلك انها اعنى الموجبة انما
ينعكس الى موجب من باب الممكن الاعم فلا تحفظ الكيفية
ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان يقلب من الايجاب
الى السلب فيعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم
يدعون للسالب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب
الجزئي الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود
الى السلب فظنهم باطل وقد تحققت ما سمعته ومن هذا المثال
قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا تقول يمكن
ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان قوله ولا تلتفت
الى تكلفات قيم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن
الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون
نائما موجبة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم

يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون
لبعض ما هو نائم من تلك الجهة وورد الشبهة عليه بانه مغالطة اما اولا فلانه
قوله من جهة ما هو نائم لخرج جزءا من المحمول في الاصل والعكس
جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس
فبعض ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وح يكون كذبه ظاهرا لان النائم
من جهة ما هو نائم لا يمكن ان يكون حيوانا ولا شيئا اخر غير النائم واما ثانيا
فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المط لان انعكاس القضية
في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة
يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون
السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم
حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي
منعكسة موجبة ممكنة جزئية وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك
لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه
الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان
عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة
الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها
في قوة سالبتها وقوله وهم يدعون السلب الجزئي الممكن عكسا
اشارة ايضا الى نقض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح الفصل
السادس [illegible] الى القضايا من جهة ما يصدق بها او بنحوه
لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها
المادية فانها لما اشتركا في ان البحث عنهما من حيث تعلق بالقضايا
المفردة متقدم على البحث عن صور الاقوال المتالفة من القضايا
وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها
وقوله او بنحوه اي من جهة ما يخيل فان التخيل يشبه التصديق
من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس بحسب القضية قوله اصناف
القضية المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجريهم اربعة
مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات
يريد بمن يجري مجرى القائسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات
ووجه الحصر ان القضية اما ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير
التصديق او لا يقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما

او غير جازم

او غير جازم والجازم اما ان يكون بسبب او بما يشبه السبب وما يكون
بسبب فهو المسلمات وما يكون بما يشبه السبب فهو المشبهات
بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها اعني المشهورات في
بادي الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق
فهو المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم
الفائدة قوله فالمسلمات اما معتقدات او ماخوذات وذلك
لان السبب اما ان يكون من قبل نفس المصدق او من خارج
قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات
والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج
او لا يعتبر فان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها
والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب
قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات
والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما
ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول
هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه
على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات
والثاني لا يخلو اما ان يكون يحصل ذلك الشيء بالاكتساب
او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة
والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من
العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها
معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل
بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه
ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام
احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو
الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات
وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو
المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير
مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب
فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية

فان الاقسام قد يتداخل باعتبارات كما سيجي بيانه وان الذي جعلها
الشارح اصنافا لا انواع قوله ظاهر بتعريف الحد الواجب قبولها
وانواعها امور به نوع الحجة فاما الاوليات فهي القضايا التي توجبها
العقل الصريح لذاته وغريزته لا بسبب من الاسباب الخارجة
عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق
فلا يكون التصديق يتوقف الا على وقوع التصور والفطانة
للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه
ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء من تصور حدوده فانه اذا التبس
التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتعسر على الاذهان
المشتعلة النافذة في التصور الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر
مع علته ولا يجب بدونها فالحكم اليقيني هو الواجب في نفسه
الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني
وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن
والعلة قد يكون هي اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها
والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور
اجزاء القضية لا بسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية
التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح
لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم
الاولي بعد تصور الاجزاء فهو لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان
والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون
لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات
وهي القضايا التي استفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا
بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا
اعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة
وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا فله
ثلاثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار
حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية
لمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا
بالالتها وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام

الحسية

الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة و
اما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفادة العقل من الاحساس
بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات
من وجه قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام يتبع مشاهدات
منا تتكرر بتقييد اذكار ابتكررها فيتأكد منها عقد قوي لا نشك فيه
المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس
الخفي وذلك القياس هو ان نعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا
يكون اتفاقيا فاذن هو اما استند الى سبب فيعلم من ذلك ان
هناك سببا وان لم نعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول
السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب
فان لم نعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة
والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه
ثم ان التجربة قد يكون كلية توقف الذهن عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا
يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف
الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص
واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب
للشاك الذي لم يحصل التجربة قوله وليس على المنطقي ان يطلب السبب
في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في
كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من
المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما اوقعت
التجربة قضاء جزما وربما اوقعت قضاء اكثريا ولا يخلو عن قوة ما قياسية
خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب
مولم واعلم انه يعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق
ويضاف اليه احوال الحسية تعقد التجربة للمشاهدة اذا تكررت
مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على
وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك
القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك لو شاهد
ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم
ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما انقاد له

بالذات تعريض بما يقال تعيبا للعرض لئلا تعلم فالحاصل ان التجربة تعطى الحكم
الكلى مقيدا والعقل المجرد هو الذى يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذى
يعطيه جزئيا قوله ومنها ما يجرى مجرى المجربات الحدسيات وهى قضايا
مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جدا يزول معه الشك ويذعن
له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب
لقوة ذلك الحدس او على سبيل المناكرة لم يمكن ان يحقق له ما تحقق
عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيئات
تشكل النور فيه وفيها قوة ايضا قياسية وهى شديدة المناسبة
للمجربات فهى جارية مجرى المجربات فى الامرين المذكورين اعنى
تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب فى المجربات
معلوم السببية غير معلوم الماهية وفى الحدسيات معلوم
بالوجهين وانما يوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر
هو العلم النظرى وليس من المبادى وسيأتى الفرق بين الفكر
والحدس فى الخط الثالث ولما كان السبب غير معلوم فى المجربات
الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات
قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة
مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها والحدسيات ايضا
مختلفة بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها للغير
الحادس ولذلك تعد فى المبادى قوله وكذلك القضايا المتواترة
وهى التى يسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك
لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع
تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل
اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واوقليدس وغيرهم
ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات فى مبلغ عدد فقد احال
فان ذلك ليس متعلقا بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه
وانما الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضى
بتوافى الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع
جاحدها او يسكت بكلام الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون
كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال

الوثوق

الوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض
الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين
من الثقات فى ذلك الشرع عليهم واعلم ان المتواترات يشتمل ايضا على
تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئى من شانه ان يحس
بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة
فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع فى العلوم بالذات
قوله واما القضايا التى معها قياساتها فهى قضايا العقل يصدق
بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحتاج
فيه الذهن الى طلب بل كلما اخطر حد المطلوب بالبال اخطر الوسط
بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة وهذه تسمى فطرية
القياسات والقياس فى قولنا الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين
عدد قد انقسم الاربعة اليه والى ما يساويه وكلما انقسم
عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله فقد
استقصينا القول فى تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها
من جملة المعتقدات من جملة المسلمات فاما المشهورات من
هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا
من حيث هى واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها
ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة
اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهى آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد
ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم
يمل الاستقراء بظنه القوى الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع
اليها ما فى طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية
وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه
مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغى
ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس
وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات
اتباعا لما فى الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس
وليس شىء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان
نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا

نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه
ان يجهلها ويتوقف فيها وليس كذلك حال قضائه بان الكل
اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد يكون صادقة وقد يكون
كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها
اذ لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة
عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب
شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات
واما من التاديبيات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرائع الالهية
واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب
الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة كما ان المعتبر في
الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهور
كون الاراء عليها مطابقة وبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور
باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان
العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما
يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بالحكم منها بحجج
يشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات وكذلك لا بد من طرق
المعتبر اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل
على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى الجزء مع حال
من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا
الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد
خفي فيكون مطلقا مشهورا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء
حكم شبيهه سوهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها
كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن
وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما
لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما يتطابق عليه
الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات
مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان
لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات
واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرهما كذلك ومنها

الجميع

الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان
الى الاباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طايفة
كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء
المحمودة هي ما تقتضيها المصلحة العامة والاخلاق الفاضلة
وهي الذايعات وقد يقابل المشهورات كقولنا الحمية مؤثرة باعتبار
وسوء الشهادة مؤثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة
فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد
القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس
فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات
اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم يكن
محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن
ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله
لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي
ينتج وجود تلك المبادي فاذا انعقد سائقا الى النتيجة نكص الوهم
وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى
في النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشاكل
الاوليات ويدخل في المشبهات بها وهي احكام النفس في امور
متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها
وعلى نحو ما يجب ان يكون او نظير في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقدين
لا بد من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود
من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا المخالفة
السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما سلم في شهرتها
الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية احكام الوهم في المحسوسات
حقة يصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت ما يجري مجرى الحدسيات
سديدة الوضوح لا يكاد تقع فيها اختلاف آراء واما في المعقولات
الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل
فيها ويتعقد مقدمات لا ينازع فيها بينهما ويولفها على صورة
مقبولة عندهما فحينئذ اتضح حكم الوهم في الامتناع عن قبول
النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المفضيين اليها الذين هما

والحكم الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات
اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها او غيرها
وهي معنى قوله في امور متقدمة بالمحسوسات او اعم منها ويكون
الحكم جاريا على وجه يمتنع ان يكون عليها كالحكم بان كل موجود
ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب
ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون
ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم الممانعة فيما
بين المحسوسات المتمانعة خلاء قوله ولا يكاد العقل يدفع عن ذلك
يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم اي لا يكاد من يدفع
عن القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما تقتضيه
وهمه قوله على ان ما لا يمنعه الوهم ولا القبله اذا كان في المحسوسات
فهو مدفوع منكر يؤيد ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل شنيع ليس
ملا شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من
غيرها مشهورة فلا ينعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات
من جملة المسلمات وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر
لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور قوله واما
المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من
جملة المأخوذات فهي آراء ماخوذة عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل
او من نفر او من امام يحسن الظن به واما التقريريات فانها
المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار
بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما ويسمى مصادرات واما
مع مسامحة ما وطيب نفس ويسمى اصولا موضوعة وبالجملة الموضع
مسطر هي اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم بها الغرض
ما والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان الفلك
طبيعة خامسة او عن نفي كاصول الارصاد عن اصحابها او عن
نبي او امام كالشرايع والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى
بقراط في الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد او يكون مقبوله
من غير ان ينسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة وقيل المأخوذ
بتسليم اما ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة

وهي

وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهي المواضعة
في الجدليات والاخيران هما التقريريات والباقي ظاهر قوله واما
المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها الحكم جازما
فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم
العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب
بادي الراي غير المتعقب وهي التي يعافص الذهن اكونها مظنونة
او كونها بحالة العدة للشهرة الى ما في الحال وكان النفس تذعن لها في
اول ما يطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا
واعني بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل ومن
هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل
المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع
هناك مع شعور بالمقابل قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق
تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق غير المستند الى علة كاعتقاد
المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم
الذي يترجح فيه احد الطرفين على الاخر مع تجويز الطرف الاخر
جميعا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى
بالظن الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا عتبر
في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الخطابة يصرح الجزم
بها ولا يتعرض لتجويز مقابلها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية
وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف
بالمشهورات في بادي الراي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما
قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات واما القسم
الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق
ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات
والحدسيات اعني غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال
القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي
ما يقابله بوجه وهو انه لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يقابل
حكمان مظنونان باعتبارين كما تقول فلان الذي من دخل الحصن
بكلم الخصوم للقابلة من خارج جهرا فهو خاين فانه مظنون من

حيث انه يتكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات الكلي بمعنى كون ذلك جهلا بنفسه
مظنونا ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خافيا لاخفى كلامه قوله
واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها او
المشهورات ولا يكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما
بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو
ان يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا
بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظ العين
وربما يخفى ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر
واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما يعرض اللفظ
في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكون
او بحسب اختلاف دلالة حروف الصلات فيه التي لا دلالة لها بانفرادها
بل انما يدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما انقسم بعلم
الانسان فهو كالعلم بمقداره هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان
وقد يكون بحسب العرض اللفظ من تعريفه وقد يكون على وجوه اخر
وقد يكون بشتت في مواضع اخر من حقها ان يطول فيها الفروع و
يكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس
مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ
لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان
يلزمه انه متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما هو متو
هم وظنه ما هو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على
سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذ الشبه بما يبرد
من جهة نمو كذلك اشيا اخر يشبه هذه التي تشبه الاوليات
فقد يقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد يقع في المشاغبات
وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي يقع بسبب
الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب
احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام
واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود
التركيب وعدمه فيظن المركب غير المركب او غير المركب مركبا وقد
ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر

اللفظ

اللفظ المفرد وقسمه الى الظاهر كالعين والى الخفي كالنور وثانيها ما يقع
بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب
حذف العوارض التي لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن
بالسكون يظن الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان
يكون موصوفا به وتميز احدهما عن الاخر عند التحريك والى ما ليس
كذلك كما هو بحسب اختلاف دلالة الصلات وثالثها ما يكون
بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة و
الشارح يقول وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية
فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وينقسم
الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول
ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض و
ثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لانه موجود
بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون
بان يؤخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه بدله مثال
ما يؤخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل حي وهم مكلف لان الانسان
ذو دم ومكلف ومثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا
مبرد لانه يزيل المسخن والعرض ليزيل المسخن انه مبرد فاذن قد وصف
بما وقع منه على سبيل العرض اذ المشبه المبرد بالذات من جهة
البرد الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين
والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسائل
في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب
وسوء التكيب وسيجيء ذكرها قوله وبالجملة كل ما اخرج من
القضايا على انه بحال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب
ما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية
والمعنوية وقد بقيت المخيلات يشير الى السبب الجامع لجميع
انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره
قوله واما المخيلات فهي قضايا انما يقال لها وتؤثر في النفس تأثيرا
عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه
تصديق مثل ما يفعل بقولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة

متوجه على سبيل محاكاته لما يعتابه النفس وتنقبض عنه واكثر
الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما
واحجاما صادرا عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية
ولا الظن ولا التصديقات من الاوليات ونحوها او المشهورات
وقد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس لوقوعها او استحسان
النفس لورودها عليها لكنها يكون اولية ومشهورة باعتبار
ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان يكون كاذبة
كما لا يجب في المشهورات وما خالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة
كاذبا وبالجملة المخيل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة
هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد
نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة وما يحرك النفس
من الهيئات الخارجة عن التصديق الناس للتخيل اطوع منهم
للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون
على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو
ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحة و
الاستعطاف وغيرها والتخيل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته
ولجودة هيأته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او
شهرته واما يقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب
تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة
الحسنة قد يكون بمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد
يكون بتقبيحه والقول ان اسم التسليم يقع على احوال
القضايا من حيث يوضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما
كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور
وربما كان من اتفاق الخصم فسر التسليم بانه حال القضية من
حيث يوضع وهذا الوضع هو المعنى الاعم من التسليم بانه حال
كما ذكرناه في اول الكتاب فظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه
الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم
هو تسليم مخصص ما النهج السابع وفيه الشروع في التركيب
الثاني الذي للحجج التركيب الاول للقضايا والثاني لما يتركب عنها

ولايكون

ولايكون في حكمها وهي الحجج المشار الى القياس والاستقراء
والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى
القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة
احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل
وما معه لكل حجة فهي انما تطلق بتأليف عن قضايا وتحمله الى
مطلوب مستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة
والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها
ان يكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى
القبول والتسليم مما اعددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا
كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما المقبولات وما يجري
مجريها وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات او غير حقيقي كما في
المسلمات في ادى الراي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق
كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات
الصرفة التي يكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان
فهي بذلك الاعتبار مبادي الجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة
بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او
للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند
الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل
ما هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم
او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي بحسب القياس
الى شيء هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب
لا يخلو ان من ان يتناسبا ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما
للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الآخر او بغير
ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على
المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال
فلا بد من ان يشتملهما امر ثالث وهو التمثيل وانما قال
واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة يكون قياسا
باعتبار واستقراء او باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء
التام وكنوع من التمثيل يكون في الحقيقة برهانا ويكون تذكر المثال

فيه حشو لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري
منهما مجرى القياس في افادة اليقين ومانع الاستقراء الذي ذكره
الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ولشبهه ما لا يقع في المحاورات
العلمية لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني
التام فقد يقع في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء ويوخذ
على انه مستوف بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداها
مما يخيل انه مشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء
فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل في ساير الصناعات
ومانع التمثيل فكالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن
الجامع اذ ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل
الشارح فسر مانع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم
منه ومانع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل بصفة
قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته
الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل
استقراء الناس والدواب البرية والطير والاستقراء غير موجب
للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقر بخلاف ما استقراء
مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب
بخلاف حكم جميع ما سواه والقياس والاستقراء مختلفان بتبادل
الاصغر والاوسط فالقياس ان نقول كل انسان وفرس وطاير
حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والاستقراء
ان نقول كل حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها يحرك فكها
الاسفل فالخلل يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على
الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو
الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان
مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما
في الكتاب ظ قوله واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا
بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه
وهو حكم على جزئي بمثل ما وجد في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع
واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وهما

اشتركا

اشتركا فيه معنى وعلى قوة هذا الظن ضعيف والكلام ان يكون المعنى الجامع
هو السبب او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا بعض المتكلمين
والفقهاء ويستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم
السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون السبب
وما يقوم مقامه شاهدا او السماء غايبا والمتشكل معنى
جامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة
والفقهاء ولا يخالفونهم الا في الاصطلاحات واذا ارد التمثيل
الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل
فهو محدث كالبيت ويكون الخلل من الجهة الكبرى وارد انها
التمثيل باخلاء عن الجامع ثم ما يشتمل على جامع علمي واجودها
ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون العلية تارة بالطرد
والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي
كون كل واحد منهما علة للاخر لا يخلو عن خلل لان التلازم
لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع نزاع وتارة بالتقسيم
والسبر وهو ان يقال علة الحكم اما كون بعينه متشكلا او
كونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا
كونه متشكلا فيعلل به وهو مظنون لاحتمال ان لا يكون الحكم معللا
وكان لم يحص الاقسام وثالثها السبر في المرة وحذف الشايبة فيما
فوقها اما عكس ولم يسلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما
يكون علة الحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم
الى قسمين يكون احدهما علة للحكم ايما وقع دون الثاني وقد اختص
الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال
به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل
الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمعتبر بسرعة
برهانا قوله واما القياس فهو العمدة وهو قول مولف من
اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر
القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك
القول فالقول السمعي والذهني الذهني وقد يورد الدال على الجنس
الاشتراك او التشابه في حدهما هو كذلك والقول الواحد الذي

يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس
هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد
فيه مسلما كما سيصرح به الشارح بل من شرط كونه بحيث اذا سلم
ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما
اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب
كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا
كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله
بذاته ليعيد انها لا يستلزم القول الاخر لاضمارها قولا لم يصرح به
او لكون بعضها في قوة قول اخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما
الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول اخر فكما سبق في
قياس المساواة اما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول
اخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما
عنها ذلك لكون الثاني منها في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يراد
في هذا الحد قيدان اخران فقال قول اخر معين اضطرارا وفائدة
قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان
وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه
موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس
بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول
في بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض
كما اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة لقولنا وكل
انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن
الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون
ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا
وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة
ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت
القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او
تمثيلا سميت مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس
او حجة اجزاؤها التي يسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل
الى الافراد الاول التي لا يتركب القضية من اقل منها تسمى

ح

ح حدود وامثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه ان كل ج ا فكل
واحد من قولينا كل ج ا النتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما
مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه
ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون
بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته
فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول فيه قياسا
لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه قول اخر
والكذب ظاهر وانما قال واجزاؤه هذه التي يسمى مقدمة الذاتية
التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية
زوايد تجري مجرى الحشو ولا يكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا
يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب
وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد
التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه
حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع الخبر
ههنا قوله خاصة الى القياس القياس على ما حصلناه نحن
على قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه
للتصريح باحد طرفي النقيض بحيث الذي فيه النتيجة بل انما يكون
فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور واما الاستثنائي
فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولنا ان كان عبد الله
غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في القياس
احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل
قولنا ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا
لكنها غيرت النبض شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فنجد في
القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة
والاقتراني تارة يكون من حمليات ساذجة وقد يكون من شرطيات
ساذجة وقد يكون مركبة منهما والتي من شرطيات ساذجة
فقد يكون من متصلات ساذجة وقد يكون من منفصلات
ساذجة وقد يكون مركبة منهما واما عامة المنطقيين فانهم
انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا يكون الا

استثنائيه فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض
الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقا
بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض
للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر
المنطقيون قسموا القياس الى ما يتالف اما من حمليات او
شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا
للشرطيات الاقترانيه فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات
الصرفة والاستثنائيات الموسومه بالشرطيات لا غير ولما وفق
الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانيه من القوة الى الفعل تحقق ان
القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات
ويلق الفصل [illegible] خاصة الى القياس الاقتراني القياس
الاقتراني يوجد فيه شي مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط
مثل ما كان في مثالنا السابق ب ويوجد فيه لكل واحده
من المقدمتين شي يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمه
وا في مقدمه وتوجد النتيجة انما تحصل من اجتماع هذين
الطرفين حيث قلنا فكل ج ا وما صار منهما في النتيجة موضوعا
او مقدما مثل ج الذي في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا كان ٢
فيه او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها
الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر يسمى الكبرى وتاليفهما
يسمى الاقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط
عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانيات منتجا
يسمى قياسا هذا الفصل مشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظ
والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها
يتبين الحكم باحدهما على الاخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزئيا
تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي
والاكبر يسمى الاكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب
والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا ا مساو
لب وب مساو لج انتج فا مساو لمساو لج والمتكرر ههنا ليس
حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحدا تاما من الاخرى

وكذلك

وكذلك اذا قلنا الدره في الحقه والحقه في البيت فالدره في البيت
والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد هنا
ولم ينتج قال اجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو
الذي حمل على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني
لا بشرط شي فكان المعنى مختلفا وهو ضعيف لان الحيوان الذي
هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا
انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا والجنس
هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف يعمه الفصل وايضا يلزم
منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود
على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك
على الشيخ ثم قال الاشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه
الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على
غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول فقط عليه وبين
الامرين فرق اقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب
وب مساو لج فا مساو لمساو لج فقد وضعنا المقول في القضية
الثانيه على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى مكانه
في القضية الثالثه ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف
والسيف آلة حديديه فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضيه
هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف عنها واقيم مقامه
ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف
ومفهوم المقتول بآلة حديديه تغاير يقتضي ان يكون احدهما
محمولا على الاخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين
مترادفين يعبران عن شي واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا
زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديديه في قوة قياس
صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول
بآلة حديديه وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك
قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديديه الذي
ظننا انه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه
مقدمه ولم يكن بينهما فرق الا ان محمولهما اسمان مترادفان الا ان

احدهما اشتمل على جزء هو لفظ والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم
مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه مثالين
المذكورين وما يجري مجريهما الا ان المثال الثاني انما يشير الاول
اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك الى
قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هو قولنا
وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيلحق فيما بعد
وعن الاشكال الثاني ان الجواب الاول وهو ان الذي هو الجنس
غير الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير
ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط
شيء فان الشرط الشيء ههنا يراد به ما من شانه ان يدخل في
مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما
ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه
ليتحصل والثاني ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوخذ مع شيء
وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص
اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس
فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من المعنى الاول ومن
معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء
مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين
ما هو قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني
وما الجلبه على سبيل الشك فهو الجواب لكن ينبغي ان يفهم
من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه
مشروط بذلك في تصييره ورديته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان
ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا اشتراط اصلا لا بشرط
انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس
هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل
على الانسان هو المحمول الاعم قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا عليه
الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق
فيه اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية اما القسمة
فيوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر

واما

واما بعكس ذلك وهو اما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا
لكن لما كان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا
حد البحث يكون قياسيه ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا يحتاج
الى حجة وكان الذي وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة
قياسيته مما يتبع عنه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى
الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا
بيني القياسية مما فيهما من الاقيسة وبين من الطبع يكاد الطبع
الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل التبيين في الحال ويكاد بيان ذلك
يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ تليه قياسيته عن قرب ولهذا
صار لهما قبول وبعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الاقترانية
الحملية التي انقسمت اليها ثلثة ولا ينتج منها شيء عن جزئيين فاما عن
سالبتين ففيه نظر سنشرح ذلك المتقدمون قسموها الى ما يكون
الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون
محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت القسمة الاشكال
الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل
الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا والحم
بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب
على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد
جدا عن الطبع واذ كان عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس
احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا ان الرابع
محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة
متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول
بعكس احدى المقدمتين فليس بحيث يكون الاول مغنيا عنهما
وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس
عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان عكسهما
ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما يختص
بالوقوع في شكل من الاشكال بنفسه لا ينبغي ان يتكلف بردها
الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا
لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي يريد بعكس المقدمات

الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما فى الضروب
التى لا يريد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب
جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل
فى الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول الا خير وهذه قسمة
للقياس بحسب العوارض فوايد ولا يصح منها شىء عن حريمات
وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون
متحرا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله
واما عن سالبتين ففيه نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق
ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده فى
بعض الصور وهو ان يكون السالبة فى احدى المقدمتين فى قوة
الموجبة ولذلك قال ففيه نظر الشكل الاول هذا الشكل شرطه
فى ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او فى
حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية يصدق ايجابا كما تصدق
سلبا فيدخل اصغره فى الاوسط ويكون كبراه كلية ليتادى
حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل فى الاوسط المحصورات
الاربع ممكنة الوقوع فى كل مقدمة فالاقترانات الممكن بحسبها
يكون ستة عشر فى كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا
وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات فى مقدمتى
الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل
من ضرب عدد تلك الجهات فى نفسه ولكل شكل شرائط فان
منتجة هى اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فالشكل الاول
شرطان الاول كان الصغرى موجبة او فى حكم الموجبة اى يكون
سالبة تلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة
فان هذه السوالب قد ينتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج
هى نتائج الموجبات والممكنة فقول الشيخ ان يكون صغراه موجبة
او فى حكمها فان كانت ممكنة ينبغى ان يحمل على ما يكون ممكنا قطعية
والحكم الايجابى حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضى
دخول الاصغر فى الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ هيهنا بانه فانه
قال فيدخل اصغره فى الاوسط واعلم ان هيهنا موضع نظر وذلك

ان

ان مثل هذا القياس اعنى الذى يكون صغراه فى قوة الموجبة لا يكون
منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد فى حد القياس والتحقيق
ان السلب والايجاب فى امثال هذه القضايا انما يكونان فى العبارة
فقط ويكون الربط محمولا فيهما على موضوعها فى نفس الامر بالامكان
المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما اعنى انما ينتج تلك النسبة
لذاتها لا الايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعنى الاول
يفيد دخول الاصغر فى الاوسط الذى به نعلم ان الحكم الواقع على
الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل
يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كل الامرين محتمل كما ان الحكم
بالحيوانية على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان
عنه والشرط الثانى كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادى
ذلك الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر بعمومه جميع ما يدخل فى
الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذى وقع عليه الحكم من الاوسط
هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان
على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان
فيه فقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة فى الضرورة واللاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان
الاصغر اذا كان داخلا فى الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على
الاصغر اى حكم كان قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج فهذان
الشرطان اعنى ايجاب الصغرى وكلية الكبرى توجدان معا فى اربع
قرائن من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلى واما جزوى
والكلية اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين فى نفسه
اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة لفقد
احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجبة بجهات
يستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمانى فجميع
هذه القرائن بينة الانتاج فى هذا الشكل لما ذكره قوله فانه
اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو ا بالضرورة او بغير الضرورة
كان ج ايضا على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة
كلية تابعة للكبرى فى الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك

اذا قلت بالضرورة لاشيء من ب ا او لغير الضرورة دخل ج تحت الحكم
الاول لا محالة هذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله
وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب او
ايجاب بعد ان يكون بحاله الكل ب دخل في ذلك البعض من ج الذي هو ب
فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع وهذان الضربان صغراهما
موجبة جزئية مع كبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث
والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه
هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان
كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس
يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا معناه ان انتاج هذه
القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون
فيما اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات
الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت
الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر
تعديا بينا لانما يتعدى له بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل
ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير
كاملة اذا كانت ممكنة الصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما
ان يكون الفرع مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية
او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات يحتاجه الى بيان وكان
من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية
من الشكلين الاخرين وليس فيه مزيد زيادة وضوح مع الاشتمال
على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا
الكتاب وبينها ببيانات جلية قوله لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان
كان هناك امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان
فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان
الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن
يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل
الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك
ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج

الذي

الذي يمكن ان يكون ب يمكن ان ا مثلا خرج من الامكان الاول الى
الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون ا
بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود ا فقد سقط
الامكان الثاني ايضا فكان ج ا بالوجود من غير ان يمتنع وكل ما يصير
بالفرض موجودا من غير ان يلزم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون ا ولو
في ان هذا الحكم ليس موجودا في الذهن وقريب من الوجود فيه انه انما
يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو
اولى في الاذهان عكس النقيض الحقيقي لما قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا
فهو ممكن هو المطلوب قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي
الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون
بالقوة لكان الواجب بالحكم بامرهما من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط
الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض
موجودا صار الاختلاط من المطلقين ويكون الناتج مطلقا لا يلزم منه
محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر ربما
لا يكون بالفعل عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا
كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق
فيلزم منه كون كل انسان مباشر القلم بالاطلاق بل بالامكان وربما
يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك
بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان العام في قول
الشيخ فكان الواجب ما انهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على
الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل
على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن
قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج
الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبال على ما قررناه فالاختلاط
اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كان النتيجة ممكنة بامكان
شامل لهما ولا يجب ان يكون القوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان
يكتب بذلك الامكان ثم اذا قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم
مثلا فزيد مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم
بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة بعد بل بامكان شامل

للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشارح في غير هذا
الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة
وحمل الاطلاق في قوله كل ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام
كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا
للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة يسمى
الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا يعمهما من وجه آخر
قوله فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية
ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا فنقول لانه اذا صار ب صادق
يحكم ما عليه انه محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول
عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دام ب
فقط ولو كان انما حكم عليه بانه ا عنده ما يكون ب لا عنده ما لا يكون
ب كان قولنا ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه كل موصوف
بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة انه ا ما دام انه
موجود الذات كان ب او لم يكن وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو
الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج
ممكن والشيخ يرى انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه
ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري
وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع
الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية
والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر
بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية
مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى
الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين تنتج فعلية و
ان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة
تنتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج اتفق ان يكون
تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع الكبرى العقب
بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها اتفق ان يكون تابعة للصغرى
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها اتفق
ان يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة

والاخرى

والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي
العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها
موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم كان ايجابا او سلبا بلفظه
مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان
يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون
ب ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات صدق ان يكون
ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب
لا يتناوله بوجه فيصح ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب
وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف به دائما
من غير ضرورة وقد يكون القسم الاول حكمه اما ضروري بحسب
الذات او غير ضروري ويكون القسم الثاني حكمه مناقض لذلك الحكم
فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو ب بالفعل بان يدخل في ذلك الحكم
ما هو بالامكان ب ولا يكون ب بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم
على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري وانما يندفع الاحتمال
المودي الى هذا الاشكال بتغليب خلط الممكن بالضروري بانعكاس
قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا
بحسبها الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري
بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله لكون الصغرى اذا كانت ممكنة
او ممكنة تصدق معها السالبة حال ان يكون سالبة وتنتج لان الممكن
الحقيقي سالب متلازم موجبتين بدان الصغرى السالبة او السالبة
موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما تنتج الموجبة بعينها وليس هذا كالوارد
المذكور في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات
وههنا قد حكم على الجهة الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا
يقتضي الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا مما
خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد بشرحه حين قال فاما عن
سالبتين ففيه نظر سنشرح لك قوله فيكون ان النتيجة في كيفيتها
وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا
اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان

النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره فلا تلتفت الى ما نقل من
ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية
وعلى الاستثناء المذكور ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج
هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة
جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم ضروري او سلبي او غير
ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشارح انه ليس كذلك مطلقا
بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في
موضعين احدهما القدم ذكره وهو ان تكون الصغرى ممكنة والكبرى
غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى
لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان تكون الصغرى موجبة ضرورية
والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة ايجابا كالصغرى
موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض
المقدمتين فقول الشارح فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها
الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم
بلفظه او على ما قبله اي على ما استثناه مما لا يكون النتيجة فيه
تابعة للكبرى وليس هذا كما قاله فان النتيجة هاهنا تابعة للكبرى
على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع تفاوت في النتيجة وقد
غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في نساخ الكلام تقديم
وتاخير من سهو الناسخ قال وتقدير الكلام هكذا الا ان تكون الصغرى
اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان تكون
سالبة وسيجيء لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة او الصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول
بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة
قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية وبعد ذلك يستانف فيقول فيكون
اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من
قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى

وجوديه

وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة الا في شيء نذكره وهو ما اذا
كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى
هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل
الشارح هاهنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظي
الصغرى والكبرى قد بدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام
بعد ذلك على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة
والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة
خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى
مطلقة خاصة والصغرى ضرورية والاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة
الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة
في النهج الخامس حيث قال فان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضا
من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه
نفس الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء نذكره
استثناء لخروج قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره
الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى
الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف
فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف
شطر من موضع والحاقه بموضع آخر ليس فيه عنهما نوع من
التاويل والى زيادة الواو في قوله والا في شيء نذكره قوله بل
في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر
كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء
انما تتبعه في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء
المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع
الاخس في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت
الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي
بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه قياس
صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج
ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا

بلا دايما حكمنا ان كل ما يوصف بشي دايما يوصف به وقت ما لا دايما
وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه من الشروطية
حتى يصدق صح فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا
استثناء وانما تكون ضرورية لان حد وجب تقدم ابا الضرورة
المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن
ان يصدقا معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك
متغير لا دايما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى يقتضي دوام الاكبر
بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه دوام
وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دايما للذات
والاكبر كان دايما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دايما للذات
فان الدايم للدايم دايم لكنه فرض لا دايما بحسب الذات هذا خلف
فظهر ان الكبرى في هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك
فان هذا الوصف لا يكون دايما له والصغرى المشتملة على ان
كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف لا يكون دايما له والصغرى
المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دايما تقتضي ان بعض
الموصوف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دايما وهذا مناقض
للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح
لكون هذا التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيهما واما
التعليل بكذب الكبرى كما تقتضيه ظاهر قول الشارحين قال لان
الكبرى تكون كاذبة مستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وجب
قبل الكبرى على انهما صادقتين صارت كبرى تناقضها علم انها
هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا
وقد صرح الشارح في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب
البصائر وهو التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف
الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا
جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية
كل متحرك لا دايما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط
مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن
ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه

وعلى

وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج
قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة
محتملة للدوام واللادوام ايضا والواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية
على الدوام لمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاخص ان من ضرورة
دوامه دوام دايمه قال الشارح فان نتيجتها تكون ضرورية
لانه لم يعتبر هاهنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق
يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب
الوصف ودايمة اذا كانت دايمة بحسب الوصف قال وهذا ايضا
استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة في الشكل
الاول في موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع اخر وهو ان يكون
الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان
الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة
كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا
كل انسان نايم وكل نايم ساكن ما دام نايما فان النتيجة فيهما لا
يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية
مثلهما ففي المثال الثالث من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة
للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع
كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى
هذه المواضع الثلاثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها اقتدر
يقدر على معرفة جميعها مفصلا ان ساعده التوفيق والله المستعان

الشكل الثاني

اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس
فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن مختلطة
منهما ولا شك ايضا في انه لا قياس فيه عن مطلقتين وجوديتين
او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانتا على اعتبار الخلاف او لا
في المطلقتين اذا اختلفتا في السلب والايجاب فان الجمهور
يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ونبين في
المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما ذلك بعينه
ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل هذا الشكل لا ينتج مع
الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل

الحيوانية تحمل عليهما او سلب الحجر يصح عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على
الآخر والانسان والناطق ايضا مشتركان في ذلك الحمل والسلب
عنهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشيا
المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب
عنها جميعا معنى آخر فشرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث
لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد
حكما كليا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف بالايجاب والسلب
فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين
في الكيف والحيوان المختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق
كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين
فاذن مجرد الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط
فهذا الشرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون
الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى
لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم حال ثبوتها
ملاقاة في البعض الآخر لم لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن
الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوان
او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب
ولا حمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور
المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا
الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ الحق انه لا
قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا
مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فلا الاتفاق
واما مع الاختلاف فيه فلما بينه قوله وذلك لان الشيء
الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شيء
يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق
وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد
وجزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا يوجب شيء من
ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا
عن الآخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين مسلوبا احدهما عن الآخر

احدهما

ولا يوجب

ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذن عند ذلك سلب
ولا ايجاب فلا يلزم منه صحة الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن
يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان
ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الآخر
كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب
عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان
ليس بساكن او الانسان ليس بساكن والحيوان ساكن وقد يوجب
ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد
من الناس ساكن لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين
محمول احدهما على الآخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات
ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن الانسان
وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان
والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن
او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الآخر
بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من
ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتالف من
المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء
الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر
بجزئيين هكذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من
حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا بحسب اللفظ قوله والذي
يحتج به في الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما
كلية مما يستدرك فشيء لا يطرد في المطلق العام والوجودي اللادائم
لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او
الخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما لا تتم القائلون
بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في
بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو
مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم
في الاقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه يصدق لا شيء من ج ا
فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى لينتج من الاول

ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات
تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض
في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما تنعقد في هذا الشكل
من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كا
نت الجهة من شرايطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت
ان القضايا المطلقة السالبة كذلك فههنا الذي ان كانت تأليف من
مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة ومن ضرورية
فالشرط ان تختلف القضيتان في الكيفية ويكون الكبرى كلية فقوله
القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط
ان تكون السالبة بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من بابها على
كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضرورية
فانها تنتج بسيطة ومختلطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي
بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف
وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص وذلك لان الضروري
والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانها تنتجان ايضا
مع كون السالبة غير منعكسة كما ستلك من بعد قوله والحكم
في الجهة للسالبة الكلية هذا بحسب مذاهب الظاهريين
وذلك لانهم يثبتون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة
ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول
كبرى فيكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون ههنا
تابعة للسالبة وسيبين الشارح ان نتيجة المتالف من ضرورية
وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها سالبة
او موجبة قوله والضرب الاول منها ما هو مثل قولك كل ج ب
ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير لا
شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من
الشكل الاول وتكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منهما ما هو
مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانك
تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج فلا شيء من ا ج ثم تعكس
النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة

فما ينعكس

فما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك
بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بعينه على ما عرفت
والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج ليس بعض
ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب
هذا خلف والبيان غير الخلف ان تأخذ البعض الذي هو من ج
ليس ب فيكون د لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض
ج د فلا كل ج ا ومن ههنا تعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس
يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة
جزئية لا تنعكس والكبرى ينعكس جزئية فلا يلتئم منها
ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين اعتبار الشرطين
المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون
الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى
الموجبة لا تقترن الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة
لا تقترن الا بموجبتين كلية وجزئية وهي غير نفيسة وفي سوالب
الشرطين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول
ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال
فيه ما عرف ومن الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى
كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المط من الاول ثم عكس
النتيجة لتحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة
ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة
فما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية
عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها
وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها وهي
العرفية العامة كما سبق ذكره ومن الضرب الثالث علا بين بعد
الاول ولم يكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس
والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين
فتعين في بيانه الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف
نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج نقيض الصغرى او ما ينعكس
يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد

يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان يعين
البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فيحصل لنا قضيتان احديهما
لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها يكون
جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتغيير الموضوع
وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير
نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل
من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل
وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية
بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول
وينتج ملجهة تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان
يشبه الشكل الاول ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى
لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما
اوردت على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان
من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن
معلوما اراد ان نعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما اشتمل
على مقدمة جزوية ليحصل بتعيين جزئها العبرة السالبة كما كانت
في الشكل الاول الكبرى قوله هذا كلامه وليس في المقدمات ممكن
فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان
ما اوردناه في منع انعقاد القياس من مطلقين من ذلك الجنس
لو صح منع انعقاد القياس من هذا الخلط لما فرغ من بيان
التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة
وقد ذكر ان الممكنات لا ينتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها
بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات غير المنعكسة
لا ينعقد لعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من
المطلقات غير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار
قوله وان كان من الجنس الذي يستعمله الاول والمطلق سالب
فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى
كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا
رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج وفي بعض النسخ

او

او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول
واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة والمنعكسة فلانتج اما ان يكون
المطلقة سالبة او موجبة والاول لا ينتج اما ان يقع في الكبرى او في
الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فاما موجبة ممكنة
عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة
مثاله كل ج ب بالامكان العام ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس
العام او بالوجود ومثلها انما انعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة
العامة فلينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكر
وهو المط واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان
العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس
فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف
وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقترانها في الخلف بل
نقول ان بعض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره في
الشكل الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن
البيان به اذا كانت الصغرى الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل
الافتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من
مطلقين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما
ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محالة ممكنة موجبة
وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان
لم يكن سالبا بل موجبا كيف كان ذلك فلم يكن قياس الاخير تفصيل
لا يحتاج اليه ههنا معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل
يكون موجبة اما مطلقة او ممكنة فلم يكن ذلك التاليف قياسا و
الممكن الحقيقي لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن
القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا
قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يكن الرد
الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى
تنعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب
بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست
الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان وهي

غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وان انعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اعم من نقيض النتيجة هو بعض جزئيات الضرورية لكل واحدة من المعكستين لا ينتج ما ينافض الاخرى فذلك حكم الشيخ بانها لا تكون منتجة وزعم صاحب الكشف ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه من القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة سالبة ثم ينعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لابتنائها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين ومما يستغنى فساد قوله بعد ما عرفت انا نقول لا واحد من الكلاب بنائم لا دائما بل ما دام كلبا وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض الكلاب بالامكان فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل ان يكون المقدمتان يختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ج فيكون فيه موجبا او لا يكون والاخرى فيكون ما هو ج دائما او موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الجهة والاخرى دائمة بحسبه اي يكون احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان محتملة له فسواء اختلفا فيه او اتفقا فانهما

لم يكن

يجتمعان مطلقة وصفية لوجوب ما ان الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين دخلوا الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحرك اليد في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان خلط المقدمتين فلا ينتج لان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر او يخلو عما يلازم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الاخر ضرورة اما الذي

يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الاخر او ينافي ما قد يجتمع فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الاخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه معه واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا شرح ما في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى يقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزمه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لانه لان الصغرى يقتضي جواز خلوه عن ملزوم ما يمتنع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان على الكاتب وذلك لان المستلزم لا يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي له لا يمكن ان يجتمع مع الاكبر هيهنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا فانه متى يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك منه اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء بين ما بينه بالرد الى الشكل الاول

او بالخلف او لم يعتبر شيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشارح وقوله
ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة
مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة تنافي
هذه الكبرى لمثل ما مر في الشكل الاول فاذن تصدق نقيضها دائما
ابدا مثاله اذا لم يمكن ان تصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل
ب ا ولا شيء من ب ا ما دام ب لا دائما فمن الواجب ان تصدق مع الاعتبار
نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقة او هذا مما لم يذكره واحد
منهم **قوله** ويجب ان يقيس على هذا الخلط الضروري بغيره اذا كان
على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير
ضرورية فانه ينتج سالبة ضرورية بالعكس والخلف كما مر في المطلقة اما
اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا
ولكن يتبين بالخلف دون العكس **قوله** بعد ان تعلم ان في هذا الخلط
زيادة قياسات وذلك لانه اذا كان التاليف من ممكن صرف وضروري
او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس سواء
كانتا موجبتين او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفا
والكبرى كلية فعلم مما علمت قبلها اذا العمنا قياسه هلم لنا اذا
كان ج بحيث انما تصدق ب على كله بالايجاب غير ضروري فكان ب
على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان
المخالف عنده ما كان كل ما هو ا فان ب ضروري عليه ان الطبيعة
ج او المفروض منه مباينه لطبيعة ا لا يدخل احدهما في الاخرى
ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية
الايجابية او الكيفية السلبية وعلم ان النتيجة انما تكون ضرورية
السلب وهذا مما غفلوا عنه ومعناه ان الضروري اذا اختلط
بغير الضروري افاد السالب الذاتي من احدى المطلوبين وانتج
الضروري السالب وان العقمت المقدمتان في الكيف فلان
ان تخالفا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة
واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث
يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب
غير ضروري حتى يكون الحكم س على كل ج لا بالضرورة او على

للمفروض

للمفروض من ج منفي على بعضه لا بالضرورة وكان ا الاكبر بخلافه
اي يكون الحكم س على كل ا بالضرورة فانما يكون كل ج او بعض المفروض
منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر
ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا او ليس بعض ج ا بالضرورة
وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان متجانسين كما في قولنا كل
انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك
بالضرورة او سالبين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس
بعض الحيوانات ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن
بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض
الحيوانات بفلك دائما بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب
المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى
قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما
غفل الجمهور عنه **الشكل الثالث** الشرط في كون قرائن هذا
الشكل منتجة ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت
وفيها كلي انهما كان وانت تعلم ان قولنا يكون ستة لكن
الستة لشرك في ان شانهما انما يجب ج سته ولا يجب
منهما كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا
بان نعكس الصغرى لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان
احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة
تلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان
ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم العقد الذي لاقى الاوسط منه
حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا
للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر
المحمول على الاوسط هل ملاقيه كالحيوان او مباينه كالناطق
وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى والشرط
الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك كي يتحد مورد الحكمين
من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا
جزئيتين فقد احتمل ان يخالف المحكوم عليه من الاوسط في

للقدمتين كما تقول بعض الانسان حيوان وبعضه فرس او لا يختلف
كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان
الا في ست قراين من الستة عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة
الكلية تقترن بكل واحد من المحصورات الا والموجبة الجزئية تقترن
بالكليتين منها فيكون الجميع ستة ولا ينتج الاخر لجواز ان الاكبر
الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على
الانسان وح لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينة كالفرس
الا للقدر الذي هو ملاقاة للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست
بكاملة ولذلك قال الشارح ولزم ان يكون بعضه نا لطقا بان العكس
الصغرى لانه ح يصير ما لا يرتد الى الشكل الاول كالبلا بينا قوله
فاجعل هذا معيار الذي في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى
جزئية فلم ينعكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا
قرنت بالاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان
تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت اي اجعل الصغرى معيارا للرد
الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما خالف الاول بوضع الحد
في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما
كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران
الى الاول ولو ان الشارح قال فاجعل هذه معيارا فيما كانت كبراه كلية
لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى
جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها ينعكس جزئية ولا قياس
عن جزئيتين بل ينبغي ان تعكس الكبرى و تجعل صغرى حتى
يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ج و بعض ب ا
فبعض ج ا لان الكبرى ينعكس الى بعض ا ب و ينتج مع الصغرى
على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج و ينعكس
الى بعض ج ا قوله واعلم ان العبرة في الجهة المحفوظ وهي التي يعتبر
في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هو للكبرى اما فيما
يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس الكبرى
فتبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د
فيكون كل د ا فنقول ح كل د ب و كل ب ج فكل د ج و نقرن الى كل د ا

فيح بعض ج ا والجهة ما لوجه جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة
بعض ب ا جهات المقدمات قد تبقى في نتايجها كما هي وقد لا تبقى و
الباقية قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون و ما بالاتفاق كما في نتيجة
الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما تبقى
الصغرى لا يكون الصغرى ممكنة على ما تبين ان الموجهات ممكنة خاصة لكا ابتد ٣
النتيجة على ما تبين بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران
من مطلقة محض وريثه ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى
لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة و الجهة المحفوظ هي
الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظ وهي
الجهات التي يعتبر في الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فانه
في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى
اما فيما تبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما تبين بعكس الانتاج
بعكس الكبرى فلا يخفى بيان جهة النتيجة به لانه انما يتم بعكس
النتيجة والجهة التي تبقى بعد العكس محفوظ فتبين ذلك بالافتراض
اي تبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون ما ينتج الموجبة
الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج و بعض ب ا و ذلك بان نعين
البعض من ب الذي هو ا بالفرض و نسميه د فيحصل منه قضيتان احدهما
كل د ب والثانية كل د ا و الاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما
ذكرنا و الثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها لو
كلية فنضيف الاولى الى الصغرى القياس ينتج على هيئة الشكل
الاول كل د ج و يكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف
هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب الاول من
هذا الشكل و ينتج تابعة للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم لجهة
الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى لحكم ٣
فيكون الجهتها ثم ينعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل
وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات
واستعد على خطاهم الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة
الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك يعكس
الاخس و الرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس

النتيجة عكسوها لو كانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت
احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة
لا يكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا
الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير
كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة
للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى
عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه قال وقد
يبين بالافتراض بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة
فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا تقترن منهما
قياس بل انما يتبين بطريق الخلف او بطريق الافتراض اما الطريق
الخلفي فان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل
ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف واما الطريق الافتراضي
فان نقول لنكن البعض الذي هو ب وليس ا هو د فيكون لا شيء
من د ا ثم تمم الافتراضات من نفسك واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى
اقول قد بين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس و
قلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية
وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يتبين بذلك لان الصغرى
ينعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس
اصلا فينبغي ان يبين بالخلف والافتراض اما الخلف فكما ذكره
وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو بان ان الصغرى
بنقيض النتيجة ابدا ينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فظهر الخلف
والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال ما بقي على ما مضى واعتبار
الجهة بالكبرى كما مر قال فيكون قرائنه ستة من كليتين موجبتين
ومن موجبتين والصغرى جزئية ومن موجبتين والكبرى جزئية
ومن كليتين والكبرى سالبة ومن جزئية موجبة صغرى وكلية
سالبة كبرى ومن كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى
وهذه نوردها خمسة لما فرغ من بيان احكام الشكل الثالث عد ضروبه
والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب
وليس بمشهور ومن اعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل

مالي

باقي الضروب ما جعلها الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا
الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الممكنة
لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية منتجة فانا نقول كل كاتب بالضرورة
انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين
لا تنتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ويبا
القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام كاتبا
يقظان بل في بعض اوقات يقظته وقد اتينا على بيان ما اشتمل عليه
الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلاثة مع اضافة اليها ما
امكن ان نضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس
مذكورا في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي
كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا نلتزم فيه متابعة كلام
آخر والله الموفق النهج الخامس في القياسات الشرطية وتوابع
القياس اشارة الى الاقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض
هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع
ذلك في كتاب الشفاء وغيره سائر الاقترانات اما ان يكون مؤلفة
من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات و
الحمليات او المنفصلات والحمليات والشيخ اقتصر في هذا الكتاب
على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات
ولا من المتصلات ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة
من الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في
ذلك المتصلات كما علمنا اما لزومية او اتفاقية واللزومية اما في نفس
الامر بحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الاثنان
فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها
على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك
الوضع والتناقض فيهما انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم
كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوال اللزوم والاتفاق
فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادقة المقدم والاتفاق
تناقض اذا اتحد فيهما ... الكلية الموجبة منهما تفيد

المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام
والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقات وتصدق
مع الكلية الموافقة لها في الكيف لاستصحابية الجزئية الايجابية
تصدق مع المصاحبتين الدائمة وهي مناقضة السالبة الكلية والاحكام
الجزئية السالبة تصدق مع عدم المصاحبة الدائمة واللادائم وهي
مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فمناقضها الاحتمالية
المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم هنا
لشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال لشبه الامكان الاعم وهي
سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما
الاتفاقية المحضة فمناقضها اما تكون اما اللزومية الموافقة او
الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيها امر وتسمى سالبة
الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية
السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه
لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتنع انفكاك مقدمه عن
تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية
لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لا بالقول
ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا
يمكن ان نقول ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا
لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه ونقاس
الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية
والا لصدق الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور
ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب
الجزئية لا تنعكس لا بالقول قد لا يكون اذا كان زيد متحركا يده فهو
كاتب ولا يمكن ان نقول قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو متحرك يده
المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم واما
عنادها فنقيضها التي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها
ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا امتياز بالطبع فيها اما اردنا التقدم
وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك
ان تتحرى امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض

والعكس

والعكس مجرى الحمليات ويرجع الى الشيخ قوله ونقول ان المتصلات
قد تأتلف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم
وتفترق في تال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او
محمول او تفترق في موضوع ومحمول والاحكام تلك الاحكام مثال
الشكل الاول كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز فكلما كان
ا ب فه ز ومثال الشكل الثاني كلما كان ا ب فج د وليس البتة كان
ه ز فج د فليس البتة اذا كان ا ب فه ز وتبين اما بالعكس او
بالخلف على ما تقدم وتبين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو
ان تعين الحال التي يكون فيها وليس ه ز وليكن هي عندما يكون
ح ط فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان ح ط فه ز و
الثانية قد يكون اذا كان ا ب فح ط ويؤلف القياسات المذكورة
منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د فا ب وكلما
كان ج د فه ز فقد يكون اذا كان ا ب فه ز والبيان بالعكس والخلف
والافتراض بشبه ما تعلم وغير اللزوميات لا تقع في التأليف
لانها لا تفيد في الاكثر بالافتراض علما مكتسبا واللزوميات اللفظية
لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان
الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى
الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف لجواز اجتماع
مقدم الصغرى وملازمه الكبرى على تقدير واحد كما هو في هذا
المثال ولحسب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في
انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد يقع الشركة بين حملية
ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد
واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد يشترك
منفصلة مع حمليات مثل قولك هذا المعنى وليكن ا اما ان يكون ب
واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب ج د ه وهو ه واستخراج
الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل هذا التأليف ان لم يكن الشركة
فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع
واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان
على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة والمنفصلة

اذام

موجبة كلية مغيرة مانعة الجمع او سالبة كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة
ضروب مثال الاول كلما اب ج د دائما اما كل ب ا او ه واما ه ح منفصلة كلية
سالبة موجبة الاجزاء وكليتها وهي دائما كل ا اما ه واما ز ومثال الثاني
كل اب ولا شيء من ب ا اما ه واما ح منفصلة كلية سالبة الاجزاء
كليتها وعلى قياس الضروب الباقيات وان كان على هيئة الشكل
الثاني فينبغي ان يكون منفصلة كلية موجبة اجزاؤها كلية مخالفة
الكيف للصغرى ونتيجة منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في
الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من اب واما لا شيء من
د ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د والضرب الثاني لا
شيء من ج ب ودائما اما كل اب واما كل د ب فدائما اما لا
شيء من ج ا واما لا شيء من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة
الشكل الثالث فعلى قياسها مثاله كل اب ودائما كل ا اما ه واما ء
ح فبعض ب اما ه واما ء واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون
عددها اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان يكون مشتركة في المحمول
او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع
فهي في الشكل الاول حملية ويكون التاليف في قوة التاليف
من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب
الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د
ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا من ج د
فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم
ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء
من ا ب ولا ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا يتيح
مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج
منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما اما ا ب واما ج وكل ب ه وكل ج
ز فدائما ه واما ز وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يقتضي كلاما
ابسط قوله وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب
ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك تالي المتصلة
الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة متصلة مقدمها
ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي كان مقرونا

بالحملية

بالحملية مع الحملية مثاله انه ان كان اب فكل ج د وكل د ه ينتج انه
ان كان اب فكل ج ه وعليك ان تعتبر سائر الاقسام مما علمته الحملية في هذه
الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في
مقدمها او تاليها فيحصل اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع
الاول ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة
في التالي والمتصلة موجبة ونتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها
النتيجة التي تكون من اقتران التالي والمفروض منفردا بالحملية مثال الضرب
الاول من الشكل الاول ان كان اب فكل ج د وكل د ه فان كان اب فكل
ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان اب فكل ج د ولا شيء
من ه د فان كان اب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد
الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على ما سياتي والاقتران
يكون الحملي صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا
كل ج ب وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا وبقي الاقترانات
بعيدة عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلين يشارك
احديهما تالي الاخرى اذا كان ذلك التالي ايضا متصلا ويكون على هذا
القياس واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات
التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات
اما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد تقارن بحسب التاليف
وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو ان يكون
من اقتران متصلين اوليهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين وهي
التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين
ومقدمها متصلة كالصغرى مثاله ان كان اب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان
ه ز فح ط فان كان اب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على
اربعة انواع كالذي يشابهه وهو يكون على قياسه وانما اورد الشيخ
هذا الصنف لان الخلف في المتصلات الذي يتركب به الاقترانات
المتصلة انما ينحل اليه اشارة الى قياس المساواة انه قد يعرف
من احكام المقدمات اشياء تسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة
للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا فقد اسقط عنه
ان مساوي المساوي مساو وعدلنا بالقياس عن وجهه من وجه

الشركة في جميع الاوسط الى ومع هي مشتركة في بعضها فهذا القياس ايضا
كثيرة كما تشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان
من الناطق والناطق من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك
الشيء في الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراهما وهي
عند الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة
وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى
فالاوسط ليس بمشترك فهو المعدول عن وجهه الى وقوع الشركة
في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويحصل بحياله
فالواضح اليه في امثاله فهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة
ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا أ مساو لب قضية موضوعها
أ ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى
امكن ان يقام مقامه كما ذكرناه في النهج السابع وح صار قولنا
مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب في حكمه فان جعلنا
وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا أ مساو لب وقولنا
أ مساو لمساو لج في القوة قضية واحدة وينضاف الى الثانية التي هي
في قوة الاولى قولنا ومساوي المساوي لج فينتج ان أ مساو لج ويكون
هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين
احدهما محمول على الاخرى حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة
قضية واحدة فالمسالة من قولنا أ مساو لب والمساوي لب مساو
لمساو لج لان ب هو مساو لج ينتج فأ مساو لمساو لج ثم يضاف اليها
الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج فينتج
فأ مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين
فاذن كان قولنا أ مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس
وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول بعينه وقولنا وب مساو
لج ليس بجزء للقياس بل هو بيان حكم المبدل الذي هو جزء من احد
حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي
المساوي مساو وهو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ قبل
الاقيسة الاستثنائية لعلمه انه غير متعلق بها بسيطا كان او
مركبا فانه اما مفرد او اقتراني او مركب من اقترانين وتحليل القياس

وتركيبه

وتركيبه من توابع القياس **اشارة** الى القياسات الشرطية
الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا
فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة
والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية فيكون احدى
مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع
ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط
فيكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء
مذكورة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة
وهي بمنزلة الاوسط المذكور في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه
هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية
واستثناء **قوله** القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها
متصلة ويستثنى لها عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان يقول
ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة
فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان يقول
ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة
ولا ينتج غير ذلك المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا لزومية
والتي وضعها والشرط موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين
تاليها ونقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع
اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين
التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون
اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه وضعه او من رفع ما هو
اخص رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة
ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الاخر
كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب
ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قوة
قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة والشيخ اقتصر على
الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة **قوله** او يوضع
فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما اتفق منها فينتج نقيض ما سواها
مثل ان هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام ينتج نقيض

ما نفي او يستثنى نقيض ما اتفق منها فينتج عين ما نفي واحدا كان او
كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زايد او ناقص حتى يستوفي الاستثناء
الى ان يبقى قسم واحد او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فلما لم تكن
مانعة الخلو فقط ينتج الاستثناء النقيض لعين الاخر مثل قولهم
اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق ولكنه غرق فهو في الماء ولكنه
ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما
ان لا يكون هذا نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس
بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع
فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير التامة
الانفصال والعناد وهي انما ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة
نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون
شجرا في جواب من قال هذا حيوان شجر المنفصلة الحقيقية ينتج عين
كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين
يكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء
نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان الباقية من
الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان
يكون منفصلة من نقايض الباقية او حمليات بعددها اشتمل كل
واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية
ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت
مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر
تمام وهذه القياسات كاملة تغنيه عن البيان والمنفصلة التي لم
لا ينتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناسبة **اشارة**
الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما
اقتراني والاخر استثنائي مثاله ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب
صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك
فيها او مسلمة قياس ينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا
فكل ج د ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها
فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس قولنا
ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق للمعلم الاول اورد قياس

الخلف

الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية
غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات
الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت
مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الينا باحتمال مجرد اقتضاه
حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتأخرون تحليل هذا القياس
ورده الى الاقيسة المذكورة عسر عليهم ذلك فاختلفوا فيه كل
الاختلاف وما استقر عليه راي الاكثر انه مركب من قياسين
احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني
فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم
المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهي
وضع نقيض المط على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازعة
تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتجان متصلة مقدمها
المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم
متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس
الاول واستثناء فيه نقيض تاليها الذي كان هو الحكم المتفق عليه
فينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة
كون المطلوب حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين
احديهما ما جعل كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس
الخلف يتألف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين والفاظ
الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب
ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم
المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة فليس ليس
قولنا ليس كل ج ب الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس
كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة
فيه الا ان راي بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا
فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات
وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي
فكيف يعد فيما ليس منها وثانيا فلان الاقترانيات الشرطية
لم يكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم

ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسن المرقي المعروف بالقاشي رحمه
الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة
مقدمها نقيض المط ويحتاج في بيان لزوم تاليها المقدمها الحملية
متسلمة مثلا المط هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هي كل ب ء
ومقدم المتصلة كل ج ب فنقول لما كان كل ب ء ما كان كل ج ب
فكل ج ء وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجا لهذا
التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج ب فهذا
وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه
المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه
الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المط لا شيء من ج ب
بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة هي كل ب ء لا دائما بل
ما دام ب فنقول لو لم يكن المط حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما
حقا لكنه ممّا ينافي المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمطلوب
حق والخلف اسم الشيء الردي والمحول لذلك سمي القياس به وهذا
التفسير اشبه ممّا قيل انه سمي به لانه يأتي المط من خلفه اي من
ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشارح في موضع آخر
وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم متوجه الى اثبات المط
اول بوجه وتألف ممّا يناسب المط ولا يشترط فيه تسليم المقدمات
اما يجري مجرى التسليم بل كون المقدمات بحسب لو سلمت انتج
ويكون المط فيها موضوعا اولا وبه يشتغل الى نقيضه وعكس
القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعكس من اقتران ما يقابل النتيجة
قياسا باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارق
الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولان ينتج
ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به ويكفي فيه انتاج
ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة وقد يستعمل
في العكس مقابله التضاد ايضا والعكس لا ينتفع في العلوم الا عند
رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم تتعين بعد
لا يفيد المطلوب لانه مبني على نقيض المط وذلك يقتضي تعيينه
وربما سبق في هذا الموضع ان يوضع بدل المط غيره ممّا يظن انه هو

دعى

دعى الخلف عليه فانه قد يدل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق
ولم يدل على انه هو المطلوب بعينه او شيء من لوازمه المنعكسة او
غير المنعكسة كما مرّ في اثبات جهات العكس ونتائج القياسات
الخلفية وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف ومرجع
العلة في كون الخلف يصل الى الاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان
المط حقا وذلك ممّا لا يقدح فيه اذا عرف الحال قوله واما
ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف
يرجع اليه فهو بحث اخر ملاحظ الحال ممّا يعقد بين التالي وبين
الحملية ولسنا نحتاج اليه الان ومداره على اخذ نقيض النتيجة
المحالة وتقريبه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض
المقدم المحال على حاله اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما
مضى في بيان نتائج القياسات الغير المنتجة من الشكلين الاخيرين
ويكون باضافة نقيض النتيجة المط انما هنا الى احدى المقدمتين
وليكن هي المتسلمة على هيئة احد الشكلين الاخيرين لينتج ما يقابل
المقدمة الاخرى وليكن هي المقدمة عليها فيكون النتيجة محالة
وسبب ان ذلك الانتاج ليس للعقد المتسلمة ولا للتاليف المنتج
بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فيصير باطل
فالنتيجة حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك
وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها
الى القضية المتسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال
مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج ء وقد حصل
من اضافة نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى القضية المتسلمة
وهو كل ب ء على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض
المحالة ليس كل ج ء فاذا اضيف الى المقدمة المتسلمة الاولى وهي
كل ب ء انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة
ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب من خلف ولما كانت النتيجة
المحالة هي تالي المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم بلا اخذ
الحال ممّا يعقد بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا
الخلف اليهما وبين الحملية المتسلمة قولهم ولسنا نحتاج اليه الان

اى لسنا نحتاج فى معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم
اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف لا
ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة
جزئية وهو رابع الثانى وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا
فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية
وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثانى وثلثة ضروب من الثالث
وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان
الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب فى صغرى قياس
الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثانى والا فعلى هيئة
الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة فى مثل تلك المقدمة
اى صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثانى
ووقع نقيض المط فى الصغرى فالرد على هيئة الشكل الاول والا
فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا فى الصغرى
وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب
فى الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثانى والا فعلى هيئة الشكل
الاول ويقع نقيض النتيجة المحال ابدا فى الكبرى وتبين جميع ذلك
بالامتحان **النهج الثامن** فيه بيان تحليل العلوم البرهانية **اشارة**
الى اصناف القياسات من جهة موادها او ايقاعها للتصديق القياسات
البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية
تستنتج منها الضرورية على تحصرورتها او ممكنة تستنتج منها
الممكنة والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرات كانت واجبة
او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات
التى لحست بشهوة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية
مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة
او كاذبة وبالجملة تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتاليف
تقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من
ذلك وترويجه الوزن ولا تلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة
والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا اصل فيها ولا قلة
والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه

صاحب

صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هى التى تستعمل المشبهة
وتشاركهما فى ذلك الممتحنة الجريبة على سبيل التغليط فان كان
التشبيه بالواجبات وهى استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا
وان كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبيا او المشاغبة بازاء
الجدلى والسوفسطائى بازاء الحكيم لما فرغ عن بيان الاحوال
الصورية للقياسات وما يشبهها شرع فى بيان احوالها المادية
وهى تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا
واما تاثيرا غيره اعنى التخييل والتعجب وما تفيد تصديقا فتفيد اما
تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا اولا
يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق
هو البرهان والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق
الجازم الذى لا يعتبر فيه حقا كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم
الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب ويجمعهما
تحت صنف واحد هو المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم هى
الخطابة والتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية
فهى المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهى التى يكون التصديق
بها ضروريا سواء كانت فى انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها
ضرورية القبول غير كونها ضرورية فى انفسها كانت ما تحتها
ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة فى انفسها كانت
نتايجها ممكنة فى انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات
البرهانية تعتبر مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات
واما القياسات الجدلية فهى المؤلفة من المشهورات ومن صنف
واحد من التقريرات وهى المتسلمة من المخاطبين والجدلى اما
مجيب يحفظ رايا ما ويسمى ذلك الراى وضعا وغاية سعيه ان
لا يلزم واما سايل معترض بهدم وضعا ما من غاية سعيه ان يلزم
فالمجيب يؤلف اقيسته ان قاس من المشهورات المشهورات
المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسايل يؤلفها مما تسلمه
من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات
ومتسلمات تصورها ايضا ما يسح بحسب التسليم والتسلم

قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه
لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب
والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي
المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي
التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة وشرط
الجميع في كونها اقناعية وكان موادها هي ما يصدق بها بحسب
الظن الغالب قصورها ايضا مما يصح بحسب الظن الغالب سواء
كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او
عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انهما
منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع
واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة
سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وسواء كانت صادقة في انفسها
او لم يكن وهي التي لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس
عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد الصدق قد لا
يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة
ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر
ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن و
الجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام
الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطات فهي ليست
بحقيقية وذلك لانها انما يكون بحسب التشابه والترويج
ولولا تصور التميز لما التمس المغالط صناعة ولذلك ادخلها الشيخ
وبعض المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام
يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب
اما الاول فهو ان في البرهان ما الف من الواجبات والجدل
من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي
لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على
سبيل الندرة والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب
هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او
واجبة واما الثاني فان في البرهان ما الف من الصادقات

والجدل

والجدل ما الغالب فيه الصدق والخطابة ما يتساوى فيه
الصدق والكذب والمغالطة ما الغالب فيه الكذب والشعر من
الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين
اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول
بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها
اوقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما اوجبه تعليم المعلم
الاول الذي تخطوا السبب في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها
والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري
مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك وتشاركها القياسات
الامتحانية والقياسات العنادية في المواد وتخالفها في
الغايات والمشبهة منها بالواجب قبولها يقع في السفسطة
المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل
وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتد بها
لانها ان وقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها
ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى
النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية
المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز
عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في
المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون
الباقية **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان
المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم وقد يكون عن
امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف
عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يحصل
مقدمات ونتيجة فالبرهان ينتج الضروري من الضروري وغير
الضروري من غير الضروري خلطا كان او صرفا ذهب الجمهور
الى ان مقدمات البرهان ونتايجه لا يكون الا ضرورية لما اسند
وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل
الشيخ ببيان حال النتايج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات
اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد يكون ضرورية وهي

كحال الزوايا المثلث وكقبول الانقسام غير المتناهى الجسم فقد يكون
ايضا غير ضروريه اما ممكنه صرفه كالبرد المسلولين او وجوديه
كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة يكون ضروريه ايضا اذا كان
المطلوب هو امكان الحكم نفسه وح يكون الامكان محمولا اوجهه
ويكون وجوديه اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه و
الوجوديه يكون اما اكثريه كوجود اللحيه للرجل او متساويه
كالاذكار للحيوان او اقليه كوجود الاصبع الزائدة للانسان
واقلى الوجودى بهذا الاعتبار اما الكثر الوقوع علم ما فالمطالب
العقليه اما ضروريه واما وجوديه اكثريه وهذا بحسب الاغلب
ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات
او الممكنات الاكثريه واما التحقيق فيقتضى ان الممكن اذا كان الامكان
فيه جهة والاقلى باعتبار الوجوده كذلك المتساوى قد يكون
ايضا مطالب للبرهن خارجه عنها فالمطالب بحسب التحقيق ان
اما ضروريه واما ممكنه واما وجوديه والشيخ يورد للضروريات
مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان وللممكنات لكونها باعتبار
كالضروريات ويمثل في الوجوديات حالات اتصالات الكواكب
وانفصالاتها فان المط لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس
وجود سماوى لا تنعدم ما دامت الكواكب موجوده بل يتعاقب
عليها فهى من الموجودات الصرفه ثم انه شتغل من بيان حال
المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان كلا
من المطالب يحصل بمقدمات يناسبه وبعيد يعنى ان المبرهن
ينتج الضرورى مما يكون جميع مقدماته ضروريه وغير الضرورى
مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعا غير ضروريه او بعضها ضروريه
وبعضها غير ضروريه فان قيل السنتم حكمتم بان الصغرى
المطلقة او الممكنه مع الكبرى الضروريه كما في قولنا كل انسان
ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضروريه فلم لا يجوز ان يستعملها
المبرهن للمطلب الضرورية قلنا انا حكمنا بذلك هناك بحسب
نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا فلما كانت المادة ايضا
معتبره فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتالف منهما على الطالب

الضروريه

الضروريه وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذى يفيد
العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك
كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجه وايضا الحكم بوجود
الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس لا يفيد الحكم الكلى
فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا اسنده
الى علته الموجبه اياه المقارنه لكل واحد من الاشخاص وهى كونه
ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه
ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجه ثم فرضنا ان لكونه
ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا لو كان الحكم فى الصغرى على كل
انسان بامر ضاحك ايضا فالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى
باعتبارها اما ايشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هى علة لكونه
ضاحكا فى بعض الاوقات فكانت ح ضروريه لا وجوديه فاذن
غير الضروريه من جهة ما هى غير ضروريه لا ينتج ضروريه فى
البرهان اما الضروريه فى انتاج غير الضروريه فلا تقتضى لان
النتيجه يتبع وحسن للمقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياس
والمطالب البرهانيه قد يكون ضروريه وقد يكون غير ضروريه
من الممكنات والوجوديات باصنافها او بعد ذلك فاراد ان يشتغل
بالرد على المخالفين فيه فقال فلا التفت الى من يقول انه لا يستعمل
المبرهن الا الضروريات والممكنات الاكثريه دون غيرها بل اذا
اراد ان ينتج صدق ممكن اقلى استعمل الممكن الاقلى ويستعمل فى كل
باب ما يليق به وانما قال ذلك من قال من محصلى الاولين على وجه
غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضرورى ينتج
فى البرهان من الضروريات وفى غير البرهان قد ينتج من
غير الضروريات ولم يريدوا غير هذا او ارادوا ان صدق مقدمات
البرهان فى ضرورتها او امكانها او اطلاقها اصدق ضرورى
ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات يقينيه
المطلوب يقينى وفسر اليقينى بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول
وهم اكثر من تاخر عنه ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات
الضروريه كما مر ذكره ثم طائفه من اصحاب العلوم الطبيعيه وما يحتاج

من ٣

يستثنون غير الضروري بلت من امثال جامع كونهم مرتضين طلبوا وجه
ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروري
او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب
اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم
على ما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق به بحيث ما يصدق به سواء
كان او سيجب بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى تتعلق
بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول
كلام المحصلين الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق
فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي
هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتايجها او اغلاظ الضرورية
منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من
اصحاب الصناعات الاخرى ما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك
والثاني ان يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات
والنتايج اليقينية وهي الضرورة الباقية اللاحقة بالحكم قوله
واما قيل في كتب البرهان ضروري مراد به ما يعم الضروري
المورد في كتب القياس وما يكون ضروريا ما دام الموضوع
موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف ويستعمل في مقدمات
البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتية
في المقدمات قد ذكر ان شرايط مقدمات البرهان خمسة
اولها ان يكون اقدم من نتايجها ما بالطبع ليكون عللا لها وثانيها
ان يكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها ليكون
عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتايجها وذلك
بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين
في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب
لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية اما بحسب
الذات واما بحسب الوصف اي يكون عرضه مطلقة شاملة
لها وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول
المناسب للموضوع فيما يزول الموضوع عما هو عليه حال كونه
موضوعا او بما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب

ما لساويه

ما لساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعيته ذلك الشيء والى ما
يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا مما يزول بزوال
نوعيته وبما لا يزول مثلا الخفيف اذا حمل على الهوا فانه يزول
اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا وبالحيوان اذا حمل على الاسود
فانه يزول اذا صار شقاقا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري
بحسب الذات مما لا يشتمل الزايل بزوال الموضوع عما هو عليه
حال كونه موضوعا والشرط ان يكون الموضوع على ما وضع يشتمل
الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي هاهنا ان يكون محمولة على جميع
الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر
اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان
لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان
المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا
على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون محمولا عليه كليا
واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية
والكلية واقتصر الشيخ هاهنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما
الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسنذكره
مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج
بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص
هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم
المذكور وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على
بعض الوجوه قوله واما في المطالب فان الذاتيات المقومة
لا يطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطاء من خالف فيه
وانما يطلب الذاتيات بالمعنى الاخر وقد ذكر في النهج الاول ان
الشيء يستحيل ان يحصل معناه في الذهن خاليا عن تعقل ما هو
ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل
بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك
هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس
يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب
ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم في المطالب

البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس
او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما او ليس
فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا
بيان لحمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس انما تعرف
في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف
في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم
ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس لماهية المسماة
بالنفس التي لم يحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك
القول في الصورة وما يجري مجريهما وعن الثاني بان المطلوب ليس
هو اثبات الجسم للانسان بل هو علة لثبوته له وانما لوح العلة
عند احضار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطالب لا يكون
ذاتيا مقوما فقط ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومتين
معا بل انما يكونان على احد النحوين اللذين ذكرناهما في النهج الاول
في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ اشارة الى
الموضوعات والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم
شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او عن احوالها وتلك
الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم
مثل المقادير للهندسة موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم
عن احواله والشيء الواحد يكون موضوع العلم اما على الاطلاق
كالعدد للحساب واما على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض
اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي وغريب
كالكرة المتحركة لعلم الاكر والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات
لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب ان تتشارك
اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة
فانها يتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما
في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية
وما يشاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها يتشارك
في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما
سمي هذا الشيء او الاشياء موضوع العلم لان موضوعات جميع

مباحث

مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال
العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلاثة فرد او
جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا
ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب وانما يبحث في العلم عن
احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في
النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها
الموضوعات هو المطالب فيه قوله ولكل علم مبادي ومسائل و
المبادي هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته وهذه
المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن
الظن بالمعلم تصدر في العلوم واما مسلمة في الوقت الى ان تبين
وفي نفس المتعلم تشكك فيها والحدود فمثل الحدود
التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود
اعراضها الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات
على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعا
لكن المسلمات منها تختص باسم الاصل الموضوع والمسلمات على
الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة
فلابد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فغنية عن
استغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات
وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه من علم آخر المبادي هي
الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات
والتصورات هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما
موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم وهو الجوهر القابل للابعاد
الثلاثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه
القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا
يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة
كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم
الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما
يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه
وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود

بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صودر بها كانت حدودا
بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب
الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يولف قياسات
العلم وينقسم الى بينة بجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي
المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها
ومن شانها ان تبين في علم اخر فهي مبادي بالقياس الى
العلم المبني عليها ومسايل بالقياس الى العلم الاخر وهذه ان كان
تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت
اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات
وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة
عند اخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي
قد يوضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد يختلط بمسايلها
كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من
العلم اذا كانت مختلطة بالمسايل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان
يفهم من ظاهر كلام الشارح ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي
يصدر بها دون المصادرات لانه خصها بذلك والحق ان حكم الثلثة
في التصدير واحد واما الواجب قبولها فمن تعديدها استغنا
لظهورها وهي التي ينقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا
الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في
الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم بحسب
ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون
بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقادير ما شارك و اما
مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول
الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص
صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد
في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير
المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو
الاشياء بالمقادير ويصير المحمول ايضا متخصصا بتخصيصه فان

المساويه

المساويه المقدارية غير المساويه العددية فهذه هي المبادي
واما المسايل فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي
مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة
القبول ويسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي يسمى مصادرات
ومنها مسلمة في الوقت الى ان يتبين في موضع اخر وفي نفس
المتعلم فيه شك وتحير ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة
وحسب اختصاصها به وان كانت غير بينة بذاتها وحسب انها
في علم اخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا
يسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا يسمى مصادرة
وجميع هذه القضايا لا يختص بل الواجب قبولها لا غير وذلك
عند التصديق بها اما وان لم يصدق بها فانها يستشهد وضوحها
يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص
ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين في نقل البرهان
وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم
اخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخص
واما على ان يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الاخر مقيدا
بحالة خاصة فان العادة جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت
الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة ومثال
الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد
فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة
وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم اخر لكنه ينظر فيه
من حيث اعراض خاصة بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا
تحته مثل الموسيقي تحت علم الحساب العلوم تناسب وتخالف
بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم
وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق
او لا يكون والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون
العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص
كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة

والثالث موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة
يكون تحت العلم وجزءاً منه والذي ليس على وجه التحقيق هو
الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون
الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العام
مطلقاً وفي الخاص مقيداً بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة
وبالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما
شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالموجود
والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني
موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين
يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءاً منه وقد يجتمع الوجهان
اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون
الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع بحسب
العلم من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان
موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان
موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل
بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من
المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة
وجزءاً منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر
فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول
ولا يكون جزءاً منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت
ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول
مما يكون دخوله باحد المعنيين وقد يكون اسم الموضوع تحت انما
يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد
اما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون
الموضوع شيئاً واحداً ويختلف بحسب قيدين مختلفين
كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن
حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي
ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول
واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي

في وسط

في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئاً واحداً
بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما اشتراك في
البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان
لموضوعيهما اشتراكاً في البحث عن القوى الانسانية لكن عن
جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في
الموضوع وان لم يكن بينهما اشتراك فاما ان يكونا معا تحت ثالث
فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب
واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا للاعراض
ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث
عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعاً تحت العلم الباحث
عن الاخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى
هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة
يكون جزءاً من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من
حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف وكان من حق
تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك
صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد
الموضوعين مقارنا للاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان متباينان
مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون
علم تحت علم اخر انما يكون على اربعة اوجه احدها ان يكون موضوع
العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما
واحدا لكن في احدهما وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها
ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها
ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض
موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا
الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي
الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه
كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني
العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني كليا بالقياس
اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزئي انما يكون مسائل للعلم

الكلي بعينه فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة و
العلل اربع فانهما من مبادى الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى
وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تأليف الجسم من اجزاء
لا يتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدء في الالهي لاثبات الهيولى
على انه اصل موضوع هناك ونشترط في هذا الموضع ان لا يكون
المسئلة في السفلاني مبنية على ما يبين بها في الفوقاني لئلا يصير
البيان دوريا قوله وربما كان علم فوق علم وتحت علم اخر وينتهي
الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن
لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى فلسفة اولى والعلم الذي يكون
فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة
الاولى والنسبة بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند
من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون
تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة
هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان
وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يعرض
ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي
بالوجه الاول ولذلك يعد من اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة
الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ اذ لا شيء اعم
من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها
ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود
وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وغيرها ويبقى ههنا بحث
وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين وليس
فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب
العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح
ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول الاصح الرواية
ما اوردناه اعني ترجمتهما معا بامر ولنقل البرهان معنيان احدهما
ان يكون علما مبنيا على اصل موضوع مبين في علم اخر فيكون
بالبرهان الذي يبين به ذلك الاصل منقولا من علمه الى العلم
الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون المسئلة

من علم

من علم ما والبرهان عليه انما يكون بشيء من حقه ان يكون في علم
اخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم للبيان كتلك المسئلة
كمسائل المناظر والموسيقي فان من حق براهينهما ان يكون بعينها
من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت
عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين
المذكورين وبتلك الاقتران لم تتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين
من مواضعها اليها والسبب بعينه لكون الموسيقي تحت الحساب
دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي
قبله الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني
اشارة الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب
في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى
بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق
بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معطي السبب
وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في
التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه
دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان
الاوسط في برهان ان مع انه ليس علة لنسبة حدي النتيجة
هو معلول النسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا سمي دليلا
مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين
الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فاذن الارض
متوسطة واعلم ان الاستثناء كالحد الاوسط وقد بينت التوسط
بالكسوف الذي هو معلول التوسط والذي هو برهان لم ان
يكون الامر بالعكس فيبين الكسوف بما ان توسط الارض و
اسعكيك ان نعكس هاهنا ما حمل من القياسين بحدود مشتركة
وليكن الحد الاصغر محموما والحدان الاخران قشعريرة حادثة
ناخسة وحمى غب والمعلول منهما القشعريرة الحد الاوسط
في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو
المطلوب في العقل والا لم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب
خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج

اولا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى
برهان ان وهو لا تخ اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم
في الخارج اولا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم
والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط
والاكبر في النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان
لانه معط للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب
خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فمقدمتاه اقدم
في الوجود والعقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب
في العقل مستندا الى السبب في الوجود الا انه يكون بعض مذكور
في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط يكون
البرهان برهان ان مقدمتا هذا البرهان اقدم في العقل لانهما
اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع وانما عرفنا بهم وان كانت
التي هي العلة الاينية في الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على
الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علة في الوجود لكنه يعطي ثبوته في
العقل والشرا ود مثالين لاحدهما استثنائي والاخر اقتراني
حتى يمكن ان يمثل بهما في البرهان لم وفي الدليل باختلاف
الوضع اما الاستثنائي وهو التمثيل بالخسوف وتوسط
الارض فظاهر مشهور واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من
حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة الغاشية في الاعضاء التي
تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف
فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة و
هي الصفراء المتعفنة خارج العروق فحينئذ يكون البرهان من
الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل
وان كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق
على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا و
ان كان مخالفا للمتعارف من العبارة **قوله** واعلم انه
لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول
له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر
وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه اكثر ما يكون الاوسط

معلولا

معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر وجود الاكبر
مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول
غير علة الثاني والاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل
للثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن
هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه وما نزيده بيانا ان
الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر
معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة
مع انها معلولة النار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا
العالم مولف ولكل مولف مولف واما في الدليل فلا يمكن ان
يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود
الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على
وجوده مطلقا وهو مح واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة
لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود
الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة
وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة اينما وجد
كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغب اينما
وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين
الموضعين فعلتاهما متغايرتان **اشارة** الى المطالب من
امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود
بحال كذا والطالب به طلب احد طرفي النقيض المطالب العلمية
تنقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها
ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية
التي عنها مندوحة في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها
فالامهات قد قيل انها ثلث هي بالقوة ستة وهي مطالب
هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها
اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما
ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل
على بسيط يكون الموجود فيه رابطا كقولنا هل زيد موجود
في الدار **قوله** ومنها مطلب ما هو الشيء وقد تطلب به ماهية

ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل ذات
الشيء حقيقة ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب
بما الاول هو السائل بما هو ويجاب باصناف المقول في جواب
ما هو كما تقدم ذكرها وقد تقع الحدود الحقيقية في جوابه
ربما مقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار
والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم
كقولنا ما الخلاء واعلم انه نقل عن مفهوم الاسم لان السوال
بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تحصيل ما دل عليه الاسم
اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات
ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب
الاسم وان اجيب بما اشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال
عليه بالالتزام على سبيل التحرز كان رسما بحسب الاسم قوله
ولا بد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء واذا لم
يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل احد المطلب مفهوما او كيف
كان كان المطلق فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن
ما يدل عليه الاسم المستعمل جزء المطلب مفهوما المراد ان
مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يقدم مطلب
هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
حدا تفسير هذا المطلب لتميزه عن قسيمه فان المتقدم على
مطلب هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم
مدلوله الا بحد دون الاخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول
الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما
او الذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسئول
عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا او الحدود
انما يكون بحسب الذات المحصلة كان المحدود ذاتا محصلة
واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصيل تلك
الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون السوال بهل
البسيطة حينئذ فايدة وح لا يكون السوال بما قبل بهل
قوله وكيف كان فالمطلق فيه شرح الاسم اي وكيف كان الحال

فان

فان المطلق في السوال بلفظ ما في هذه التي يتقدم على مطلب هل
هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا
اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء المطلب
مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم
الخلاء على انه جزء المطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين
فاحدهما جزء المجموع ويكون قولنا جزء المطلب في هذه
الرواية بدلا على التعبير عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب
لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى
وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم
المستعمل حدا او المطلب مفهوما فانه يطابق مراده ويستغني
عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قوله فاذا صح الحكم
بوجوده صار ذلك بعينه حد الذات او رسما ان كان غير محدود
معناه ظاهر ومثاله اما اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث
المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية
كان حدا بحسب الاسم ثم اذا اثبتنا انه الشكل الاول
من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات
قوله ومنها مطلب اي شيء الشيء ويطلب به عما الشيء
عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء الشيء وهو
وايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه
قد يجاب عن اي بما عرضي اذا سار قد يجاب فيه بما عرضي
اعرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول
لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشمل على جميع الذاتيات
مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب بما
هو في حال الشيء كثيرا ما يطلب تمييز كل واحد من مختلفات
الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره مقامه قوله ومنها مطلب
لم الشيء وكانه يسال عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض
حصول التصديق بجواب هل فقط او يسال عن ماهية
السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط
وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في انه هذا

المطلب لعد هل الشيء بل المركبة بالقوة او بالفعل مطلب
لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم مبدا الكل واحد
واما في الوجود كما يقال لم يجذب المقناطيس الحديد وههنا
نكتة وهي ان المطالب كما ذكرها المكثرون فلعل الذين اشتغلوا
بتقليلها بان يجعلوا اصولهما اسين مطلبا للتصور ومطلبا
للتصديق ويطوى الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن
ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي
ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكان يسال عما
هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب
هل في المراتبة اما بالفعل فكما نقول هل القمر منخسف فان قيل
نعم قيل لم واما بالقوة فكما نقول لم ينخسف القمر فانه متضمن الحكم
بانخسافه بالقوة ولطلب العلة فيه قوله ومن المطالب
اين كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية
ليست من الامهات بل يرشد الى ان يعد فيها ونستغني عنها
كثيرا بطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى
ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله ثم بذكر الشيخ
مطلبي لم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية
لانها الطلب على وجه جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا
نعم فايدتها فان ما لا كيف له مثلا لا يسئل عنه بكيف
لذلك احتزاز عن ان يعد في الاصول ونستغني عنها بطلب
هل المركب اذا كان المسئول عنه معلوما بماهيته مجهولا
بانتسابه الى الموضوع فنقول هل زيد اسود هل هو في الدار
هل هو الآن قوله فانه لم يفطن لذلك لم يتعلق ذلك المطلب فلم
هذا وكان مطلبا خارجا عما عد فيه نظر لان مطلب اي اذا عد
في الاصول لم يقم مقامها فنقول اي كيفية له في اي مكان هو
في اي وقت هو وح لا يكون كل واحد من هذه المطالب
مطلبا خارجا عما عد قبلها النهج العاشر في القياسات
المغالطية ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان
يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته وهو ان لا يكون

على سبيل

على سبيل شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكنه منتج غير المطلوب
او قد وضع فيه ما ليس بعلة علة ولا يكون قياسا بحسب مادته
اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته واذا
سلم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه
فاذا روعي فيه تشابه احوال الاوسط في المقدمتين واحوال
الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب
القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع
ما ليس بعلة علة من هذا القبيل وذلك اذا كان حدان من حدود
القياس هما اسمان لمعنى واحد فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني
فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته
لم يقع خطاء من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة
ومن المصادرة على المطلوب الاول الغلط يقع بسبب يرجع اما الى
التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود
والشيخ بدا بالقسم الاول فقال ان الغلط يقع اما بسبب في
القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي
يرجع الى التاليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس و
اما الى مادته وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى
قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون
اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها
الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض
فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو
ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات
الى النتيجة فلا يخ اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها
قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو
المصادرة على المطلوب لم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى الشرح فاخره
الى ان يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما
ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لاجله هو
وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة
للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه منتج

غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة
القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت
على هيئة قياس خرجت عن ان يكون مسلمة والى ما اشار بقوله
او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا في
صورته ومثاله ان نقول كل انسان ناطق من حيث هو ناطق
ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان
القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود واما مع اثبات
القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او
مع حذفه منهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه
عنهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى
لكونا صادقتين اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا
فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب
القبول بحسب المادة لهذا كان السبب في هذا القسم من جهة
المادة فقوله وقد يعرف الفرق بينهما اي بين هذين القياسين
المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل
والمصادرة على المط الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط
فيه من جهة صورة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان
المصادرة على المط الاول بقوله وذلك اذا كان حدان من
حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني
فالمصادرة على المطلوب تشتمل على حدين مترادفين كما مر
ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل
وهي التي يتحد حداها المامر والثانية هي النتيجة بعينها فيكون
التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة
هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان
ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس
والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي تباعد النتيجة
والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع
ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط من الاغلاط التي تتعلق
بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما تشتملان

على حكم

على حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما سالف مع النتيجة
اما من حد او ليستا اقل مما يجب لكنهما غيرهما يجب وهو وضع ما ليس
بعلة علة او من حد ويجب لكنهما اقل مما يجب وهي المصادرة على
المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك
جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط
المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر ان الاربعة انها اثنان
منها متعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة و
المادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف واثنان
متعلقان بحال القياس والنتيجة الى معا وهما وضع ما ليس
بعلة علة والمصادرة على المط فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف
القياسي ثلاثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا ادى
في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع
خطاء من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة
علة ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله هذا واما ان
لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب
في المقدمات مقاومة مقدمة فانه قد يقع الغلط بسبب
اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما
قد علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من
لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل
واحد كائنا للكل وما يكون للكل كائنا لكل واحد ولا شك
في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان
الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا
فيظن انه كيف فرق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان
يقول كان امرء القيس شاعرا صح ان امرء القيس كان مفردا
وان امرء القيس شاعر يعني فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه
اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها
فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صح
ان امرء القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق وكيف
شاء انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا سبب

مايكون الغلط فيه بسبب المعنى بوجه ولكنه لشركة من اللفظ
وهذه مغالطات مناسبة للفظ لما فرغ عن بيان القسم الاول
وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف جملة بقوله هذا
قسم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظ اما
هذه اخت التي في اول الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب
في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب في المقدمات
افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب
لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه
منحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون باشتراك في جوهر
اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئة اللاحقة به من
خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه
فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم
الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفردة المركب بقوله
فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على انفرادها
او تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس واورد لذلك
مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنى لفظ كل خالق الاطلاق
على الجميع وعلى كل واحد الى الآخر وهو قوله من حملها امثلها
يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وكل
واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو للاشتراك في اللفظ
المفرد وانما خصه بالايراد انه موضع ملتبس على بعض
اهل النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان
الكل يستقل الاحاد معا وكل واحد ياخذ الواحد والواحد على
سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ غيره والثاني
ان لا يبقى واحد غير ماخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال
على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه
اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانما
فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما اذا قلنا كان
امرؤ القيس شاعرا وصح فظن انه يصح قولنا امرؤ القيس
كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول

هو قولنا

هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فظن انه يصح حمل
كل واحد من لفظتي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما
يصح الاول لان لفظ كان فيها ناقصة وهو جزء المحمول والمجموع
قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان
افراد لفظ كان يدل على انها الحدث له وهي المحمول بنفسه
فكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف
لفظ كان يدل على انها الحذف رابط لا دلالة لهما الا على الربط
المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ لا فرق بين قولنا كان
شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه
حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن لان الميت
لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني اما اذا
قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فظن انه يصح قولنا الخمسة
زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا ان الخمسة زوج فرد
وصح فظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس
انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل
اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا
الى القسم السادس ومثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرأ القيس
شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايض
على تقدير مولفهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يناسب
ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى بوجه وذلك الوجه هو اغفال
توابع الحمل الذي يجي ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق
اذا احمل بدل الجيد في الشاعر به فقد اغفل ما يتبع المحمول
وكان يحمل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور له لكنه ههنا
يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا اللفظ انما حدث من
قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان
يحدث من تركيب لفظي لتقدمه بقوله وهذه مغالطات مناسبة
للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة
الا اربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقيين منها قوله
وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب

ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ
اللاحق للشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع
الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك يريد به القسم الثاني من
الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب
فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف قوله
فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان
الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات
كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما يقع في التاليف والتاليف
يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين
القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقع في التاليف
القياسي قد مر ذكرها اما التي يقع في القضايا انفسها وهي
المتقدمة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة
لا غير لان التاليف يقع ما بين جزءين يستحق احدهما ان يحكم
عليه والاخر ان يحكم به واما بين لا يستحقان ذلك والغلط
في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل
المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في
ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخ اما ان يكون الماخوذ
فيها بدل ما يستحق ان يكون جزء من القضية شيا من المعروضات
او عوارضها او لا يكون كذلك بل شيا مشابها له او على وجه
اخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وذلك لان الحكم متعلق بالذات بما يستحق لان يكون
جزءا من القضية وبالعرض معروضاته وعوارضه والثاني
هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا
وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين
قضايا لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسايل في مسئلة
واحدة ولم يذكره الشر لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى
الشرح فنقول قد ذكر الشر في الغلط المعنوي الصرف
خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث

اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
كما مر في الشيح السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور
المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك
مما اعتبر احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء
اعتبار الحمل وانما اوردها الشر هكذا لانه في هذا المختصر لم
يتعرض لبيان الحصر على ما في ساير كتبه قوله فجميع اصناف
المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره
او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن
جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
واخذ لاحق الشيء مكان الشيء واغفال توابع الحمل ووضع
ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف
القياس وهو الجهل بالقياسية لما ذكر اسباب الغلط عاد الى
عدها ليسهل الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني من اللفظية
التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر
في المعنوية قسما ما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما
بالفعل وذلك ايض مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر قوله
وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل
والاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم
الثالث من اللفظية قوله ومن التفت لفت المعنى وهجر ما يخيله
اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني لا الفاظا وراعاها بتواليها
ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل
القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك
على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه سمعا وداوم لها
فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له
لفت الشيء لفتة اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول
المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال
هو اهمال بعض شرايط الصحة فوازنه من شرايط الصحة واسبا
الغلط بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وهجر ما يخيله اللفظ

اخذ

اى الالفاظ الذهنيه وما ترسخ من احوالها فى الخيال بالجملة اذا ترك
اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوايب اللفظيه امن من الاغلاط
اللفظيه واذا راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن من
الاغلاط المتعلقه بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود فى المقدمتين
والنتيجه امن من وضع ما ليس فعلة علة ومن المصادره على
المطلوب واذا راعى شرايط القياس امن من الغلط المتعلق
لصورته واذا عرف ان المقدمات من اى الاصناف المذكوره
فى النهج السادس هى وراعى شرايطها امن من الغلط المتعلق
بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشرور وتكرار المعاودة
الى تفقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم
النظريه ولتعلمها وبالله التوفيق لحل المشكلات بالتحقيق

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على
رسوله محمد وآله الطيبين الطاهرين
تم قسم المنطق بعون الله وحسن
توفيقه ويتلوه قسما
الطبيعى والالهى
تم تم تم
م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها
من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان
على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل
عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في
آخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية
اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن اغلاق شديد واشتباه
عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق
في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المختلفة
ومصادم للاهواء المتقابلة حتى لا يرجى ان يتطابق عليها اهل
زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما
يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتميز من الذهن وتصفية للفكر
وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال
عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما
فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز
بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس
والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم
اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه
كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة
في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي
ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان
التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه
التكلان النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح

النهج

النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط واغاوهم ابواب المنطق
بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه
الى ساير العلوم فكانت ابوابه نهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت
انماطا
والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى
حقيقة الشيء وذاته والجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا
وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته والمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول
لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان
المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من
المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها
طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في
تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم
بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس
الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات
ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المؤلف
من المادة والصورة فصارت مسائل المادة والصورة التي يبتني
عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت
هي ايضا في الفلسفة الاولى الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى
طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد
ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن يشترط ان يرفع منها هذه
الحوالات من احد العلمين الى الاخر المفضية الى الدور فلزمه
ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما
اولا ولما قصد ذلك لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل
الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا
يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده الذي يبتني على مسائل هي
حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث
مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال
بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر
الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة

والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيّف الفاضل
الشارح حدّه المذكور اما اولاً فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته وابطل
بيانه على ساير كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل
لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من
كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا ان يكون الجسم
متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر
جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل
كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك ان لازم الجنس
لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي
ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد
المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا
التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم اما ان يكون مولفا من اجسام مختلفة
كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل
للانقسام فلا يخ اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل
فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية
قال فيها احتمالات اربعة اولها كون الجسم مولفا من اجزاء لا يتجزى
متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من
المحققين ثانيها كونه مولفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما
التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه
غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية
وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبينات
هكذا افاده الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير
متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية
وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم
المولف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى قال الشيخ وهم
واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب
المذهب الباطل او السوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له
الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الراي الباطل بالوهم
تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مرّ انه يسمى الفصل المشتمل

على حكم

على حكم محتاج في ابانته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على
حكم يكفي في ابانته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما
سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال
الراي الاول من الاربعة المذكورة عبر عنه بالوهم وعن ابطاله
بالاشارة قوله من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور
والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي
مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند
غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله ينضم
عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان
تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا
وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ذكر
للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان
الاجسام يتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا
والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن
التماس وهذه احكام متسلمة من اصحاب هذا الراي اورد الاول
منها تقريرا للمذهب والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي
ان يفعله مناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه
الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل
الانفكاك اي الانفصال والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او
بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء
وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم
والفرض والفايدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه
لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة
بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة
على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة ههنا في
النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا
وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في
الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في

موضع من الكتاب قوله ولا يخلو من ان الاوسط اذا كان كذلك
لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس
ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره هذا ابتداء شروع في
النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب
للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما
وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه ثلثة اقسام والاول
ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تالف
الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا يتصور الا بعد ملاقات
الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا
يقتضي تداخل الاجزاء والتداخل هو محال في نفسه ومناقض الحكم الثا
ومع جميع ذلك مستلزم المط كما سياتي والثالث يقتضي التجزيه
والش لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين
او يلاقيهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث
الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير
ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك الحجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك
الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين
المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قوله ليس كل واحد
من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر ويصدق
مع عدم الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح
برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره
وانما خصصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي ذكره ولانه
مع احالته مستلزم المط وانما رجع الى اثبات القسم الثالث
مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض حكم الخصم
بل يقصد ابطال هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل
جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب قوله وانه بحيث
لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما وحيزهما او
ما شئت فسميه احد لم يكن له بد من ان ينفذ فيه يريد بيان محال
القسم الثاني وهو القول بالمداخلة في نفسه او لا باتحاد المكانين
او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان

ومع الملاقاة

المكان

المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن
كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكماء ميلا
واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم
يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الش والجمهور من
الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي فلما لم يكن المتنازع فيه مفيدة هنها وكان
المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار
اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسميه لئلا يناقش
في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من
ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه
دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي فيلقى الطرف في حال النفوذ من
الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه
حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة
والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي
قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه
انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال
المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه
عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة
الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه
ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير
يقتضي ان يكون النفوذ الذي هو حركة ما اولا وهو حال المماسة
ووسطا وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر
وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو
ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات الى ما لا يتناهى
على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي في
الحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون النفوذ في الجزء
الواحد وسطا مسبوقا بحالة وملحوقا باخرى فاذن هذا الكلام على
التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على
المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون الملاقي

الوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وان لا تمتاز
في الوضع اذ لا فراغ عن لقاية فح لا يكون ترتيب ووسط وطرف
ولا ازدياد حجم فاذا كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم
المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي اي
المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه
ملاقيا للطرف الآخر المداخل لملاقاتهما متلاقيان بالاسر وح
يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع هٰهنا هو كون
الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة
الحسية الى احدهما تكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن
لقليه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا
الفرض مناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي
مناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان كان احد
الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح مناقض
الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة مناقض
الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول
بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها
او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة
اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها في
الوضع او تجزيها وهذه مح فالقول بها مح فهذا تقرير هذه الحجة
والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي
ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى الماضي والى ما يستقبل
وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة
موجودة وهو ان انقسم لم يكن بجميعه موجودا لكونه غير قار فاذن
لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة فهو بازاء
ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ويحل هذا الشك
عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى
وهو اشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف
ولكن من اجزاء غير متناهية يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب
الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما

وقفوا

وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا
بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو
موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل مطلقا فظنوا
ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل
فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء وصرحا وهذا
الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم
من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه فانهم معترفون بوجود
كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من الاحاد وان الواحد لا ينقسم
فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على
اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما
فانه لا يقبل القسمة فينتج الجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة
وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به
الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى
ما لا يتناهى فهؤلاء لو كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء
غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب
الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة
في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم وجوب
كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا التداخل في الاجزاء
ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من
مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء
واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في
بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى
عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك
الرحى على ما هو المشهور ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية
او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل
الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون
بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من
مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المتناهي
ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان

التي لا تتناهى نسخه

الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون
موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد
اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ايضا ليس
بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم
الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفايدة اذ المقصود واضح
قوله فلذا كان كل متناه يوخذ منها مولفا من احاد ليس له حجم ازيد
من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدا للمقدار بل حصل العدد تقريره
كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم
ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ
اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا
يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا نزاد به ثم قال بل حصل العدد اى
بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل يفيد العدد قال الفاضل الشارح
وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة
المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان
مقدارها مساويا للمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد ح
يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها
اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة
الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا
الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز
واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض
فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدايرة تجتمع عند المركز
بحيث لا يتمايز في الوضع ويختلف احوالها العارضة بحسب
محاذاتها الخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق
في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد
يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي
فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان
كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات
بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم هذا هو
القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان مولفا من كثرة متناهية

فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي مع

جسما

جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم
بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض
في الجهات الثلث حتى يصير المولف طويلا عريضا عميقا فيكون
جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم اى حصل حجم في كل جهة
فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات
الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما يمكن ان يدخل فيه اخر
مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك
ان لو وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل
هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة
الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الحاوي في
قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد
التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد انما
يحصل بالاضافات بينها في الجهات الا ان يفرض اولا تاليف لكثرة
في جهة ثم يحتاج التاليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان
الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات
امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين
المولف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب
لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد
صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم
بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على
هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما لا
يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم
يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف
مما لا يتناهى اصلا قوله كانت نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير
متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد هذا تمام قوله
ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع شرطية
متصلة وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان
نسبة حجمه الى حجم الذي احاده الى قوله متناهي العدد قضية واحدة
موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان حجمه نسبة

نسبة

متناهي القدر ولفظ كان رابطة والمجموع تال المقدم المذكور والاخر
ما ذكرناه وتقرير الكلام انه لو كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد
من حجم واحد منها وحصل من التأليف في الجهات جسم كان نسبة ذلك
الجسم الى جسم اخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة
شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة
بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين ساير الاجسام الا بعد
ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع
واحد كالجسم والسطح والخط مثلا لكن ازدياد الحجم بحسب
ازدياد التأليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد
الغير المتناهية كنسبة متناه الى متناه فيصح هذا استثناء النقيض
على المتصلة المذكورة ويريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس
هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد
متناهي من جملته مما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد
منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه
لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناهي في الجهات
الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه
لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة
متناه الى غير متناه وهذا خلف فليس الاول حقا واذا بطل القسمان
بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى [illegible]
اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل متناهية
وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل
فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية
او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست
بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم
بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل
وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم
وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان
يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل

الثاني

الثاني هو ان الاجسام المتناهية المقدار لا يجوز ان يكون مؤلفة
مما لا يتناهى فقط ولجواز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع
مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم
بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها و
سيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا
قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي
هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون
وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن
المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي
الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب
الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء
المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان
امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا
يجب ان لا يكون والصواب ان يحمل قوله في الفصل الثاني ومن
الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من
يجوز هذا التأليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم
بانه لا يجوز وكذلك قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل
جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب ذلك ثم لما ابطله اورد ههنا
نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر
والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا
ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام مع ان ذلك يجعل اللازم منها جزئيا
وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه
ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول
الانقسامات التي لا يتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا
يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد
اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم والجواب
عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا
فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما
حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود

جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لما هو خارجي كالفلك اقول
والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه
امكان كونه غير مركب و لذلك ذكر الامكان [illegible] بل هو في نفسه
كما هو عند الحس [illegible] الحس يحكم باتصال الجسم واثبات
المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل
ذلك وصح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس [illegible]
لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال
ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه
كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب اي الجسم
الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال كما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل الاخر
عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موديا الى
الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال
الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال
الثالث ما بالوهم [illegible] الجسم اذا لم يكن بالفعل من احاد لا
يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجهي القسمة لا سيما الوهمية
لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه الحق الذي به
والمستبصر يرشده العقد الذي نورده [illegible] لما ابطل الحالين
من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار هنا الى ابطال
احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجهي القسمة لا سيما الوهمية
لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من
الحكماء وجهي القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية
لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية
وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم وقوله وهذا
باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة
والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده
العقد الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ العقد الذي
اوردناه [illegible] انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير
قسمة غير متناهية ان الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم

يتصل

حركة

حركة و لا زمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي
متصل في نفسه قابل القسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون
الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يطلق
على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله
ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام
والخطوط التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها ينتهي السطوح
ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط
يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال
احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره صريحا
لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه على ان حكم المتصلات الغير القارة
كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لمطابقتها في العقل
فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة
ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا
زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا يتصور لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل
والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان
التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع
فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء [illegible] قد
علمت ان الجسم مقدار اثخن متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات
الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح
هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن
اسم لحشو ما بين السطوح والامر الذي يقابله رقة العوام فالثخن
يدل بالاشتراك على الحشو وحشو بين السطوح وهو فصل الجسم
التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد هنا المعنى
الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه
الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تشترك في
الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم المتصل وعلى
الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال الجسم
التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا

والثخن يطلق على حشو ما بين السطوح
اذا كان صعب الانفصال والا

المقدار مجاز

وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب
ذلك متصل وثانيهما صفة للشيء بقياس الى غيره وهو ايضا بمعنيين
احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك الجسم
انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب
الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فقول المقدار في قول
الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر
المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو
فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية
متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء
يعرفون ثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف
في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم
التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما عرفت وذلك لانه يتبدل في
الجسم الواحد ويتبدل اشكاله كالشمعة التي يحصل تارة مكعبا وتارة
مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الش قد علمت
ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت
ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه
اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان
كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا محتاج الى
برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة
واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم
فان قيل لم تعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه لم
يعرف مغايرتها لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في
موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور
وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته
وهو فصله الذي به يحصل جوهريته ولانه قد يعرض له
انفصال وانفكاك والانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال
الفاضل الشارح احترز بلفظة قد للتقييد بجزئية الحكم عن

لم ار

الافلاك

الافلاك ثم اقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال
باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك بعينه اورد هذا البرهان على
ما مر بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام
من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال
بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله
بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة
فيه على ما مر ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال فلا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين يريد بالمتصل
بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال
لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك
الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا
بساير الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه
الصورة قول الش في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه
العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو
الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي
الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان
الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما
قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني
بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله فلا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال
يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلهما ويكون بعينه
هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث
اللفظ للذي يطرا عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون
موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند
طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال
فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل
الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء
قابلا لنفسه فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
بالفعل وغيرها امر صورته قوة الشيء بمعنى امكان وجوده

ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اى
في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة
والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء
غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول
ههنا هو الصورة الجسمية وهيئاته الشكل التابع لوجودها بوجود
الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا
ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون
المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك ذكر ان بعض الاجسام
يحدث له الانفصال فينبغي ان نضاف اليه وكل ما يحدث فقوة
حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما حاصل قبل شيء فهو ذلك
الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر
على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن
الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال
والقابل لذلك الانفصال ليس محله بل محله الاتصال فلا بد من شيء
اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه
ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان
مغايرة قوة الانفصال لنفس الاتصال بتلك المقدمات ثم بيان
انها شيء ثبوتي بانها من الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى
اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو الهيولى
واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست
اعداما صرفة فهي يستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال
لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت
محلا له وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من
ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا
ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا
وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده
اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل
له انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده

وتلك

وتلك القوة غير ما هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال
ينعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا المتصل
بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين اذا طرأ
الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين وانعدم ذلك المتصل
وحدث اتصالان اخران بالشخص ومتصلان اخران بحسبهما
فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود
مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنع فاذن
الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل
بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم
لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا
فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال
ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا
موصوفة بالانفصال فاذن الجسم شيء غير الاتصال به يقوى
على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى
فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان
يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع
لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة
وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل
حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون
من حيث ذاته بحيث تعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة
بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه
حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي
هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل
عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه
امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان
يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يعرضان ايضا لا يعرضان
للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة المتوقف على زوال
الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب
ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية

مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة يوجد
في الحالين لكان تعدد المادة بسبب
الانفصال بعد وحدتها ٢ م

بعد تحددها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى
ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة
في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف
بها عند لحاق الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة
الحجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت
متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن يكون حلول الجسمية فيها
جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا
لا حاجة الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت
صفة الجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة
استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة
غير مشتملة على اقسام منحصرة فان الا متحيز على سبيل الحلول
في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول
الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير قوله وتنبيه
ولهذا نقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والفصل
وليس كل جسم فيما احسب كذلك [illegible] هذا هو الوهم
وتقريره ان يقال لكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال
بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي
وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل
الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة
الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا
ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هي
التنبيه للرفع لذلك الوهم وهو بين ذكر مفهوم الامتداد الجسماني
الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هو بعينها
الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم
بين كون كل حجم يحيط طرفيه عن الملاقات واجب القبول
للانفصال ولو في الوهم فدفع استحصار وجوب هذا الحكم على هذا
الامتداد ومنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل
الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي
الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها

بالفعل؟

هذا م

وسطه م

فلكا

فلكا وبعضها عنصر او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور
قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام كلي جنسا كان او نوعا وقد
يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من
غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول
وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده
اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق
على الماخوذ كذلك كثيرا ولا تشك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد
في نفسه مغاير لسائر الطبائع قوله وما لها من الغنى عن
القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان الشيء الماخوذ من
حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان
اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور تقتضي الاختلاف
قوله واذا عرفت بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرفت
ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة
ما يقوم بذاته لحيث كان ولما ان كان لها تلك الطبيعة اي اذا
صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقيم تلك
الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث
كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية
حيث كانت قوله فانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات
عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة تكون باعتبارات
مادة ثم بانها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست
جنسا لانها ليست موقوفة على ما يضاف اليها محصلا اياها
ولا مادة لانها محمولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية و
غيرهما فهي اذن نوعية محصلة وقال وانما نوعية ولم يقل نوع
لانها انما تصير نوعا باضافة معنى العموم اليها فهي وحدها
لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان
الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون
مقتضيا في بعض الصور لشيء كالصهال وهو عند تحصله بفصل

متساوية نخ

كالناطق ولا يكون مقتضيا في ساير الصور لم وكان هذا الكلام
جواب عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية
مقتضية للحصول في الانسان دون غيره من ساير الحيوانات فلم
لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا الوجود القابل فيما يقبل
الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد
الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها
فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال
بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن
ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف
اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء
غير الخارج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون بذلك المحصل
بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة
نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول
الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي
الاشتراك في الملزومات ونقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب
تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك ثم منع ان الحكم على
محل لعض الجسمانيات بوجوب الحلول لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي
صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول
ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا
بذاته مقابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر
معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى
ما عداه عما لا يحصل وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع
الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة
المذكورة يقتضي وجوب الحلول لا مرلا لامكان المحتمل لعدم الحلول
والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية للشيء
في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار
الكليات وتخل بمراعاة ما ذكرناه فلا فايدة في التطويل بالاعادة
او لهذا تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد
بقابل للانفصال البتة وانما ما ينفصل الجسم المركب من اجسام

بسيطه

بتشبيهها مرار

بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفرض
والاوهام وما اشبهما فقد ذكرنا في صدد النمط ان الاجسام اما مفردة
واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب
الاحتمالات الاربع وقد بقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة
بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدما
كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست
بسايط على الاطلاق بل انما هي متالفة من بسايط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة وتاليف البسايط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا
وينقسم وهما بالجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها
مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ
ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده وذكر
الفاضل الشارح ان محمد بن زكريا ذهب الى ان تلك البسايط كروية الشكل
وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم
يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد
بالطبع وانما تصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة
وذكر ان بعضهم جعل الاشكال المجسمات الخمسة المذكورة في
كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك
وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب
بعينه هو مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام
وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع
ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا
للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام
الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى
مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت
البسايط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل
بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا
الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره
الشيخ هو الذي تسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا

ذيمقراطيس وعنه

قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية
او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة
او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث
في المقسوم اثنينية مايكون لطباع كل واحد من الاثنين طباع
الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين
كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من
الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين من
الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين هذا هو
التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو اعتبار التشابه المذكور في طبايع
تلك البسايط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي
حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث
الطبيعة تقتضي ما تقتضيه ساير الاجزاء وما يقتضيه الكل
وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك
الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك الجميع هذه الاربعة اما في
الامتناع عن قبول الاتصال والانفصال او في جواز قبولهما
والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل البعض يمتنع عن
قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا الانواع في ذلك وقد ذهبنا
الى القول به في الفلك انما المقصود هيهنا امكان طريان الفصل
والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة
وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية
والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يحكمون
على تلك البسايط بخلاف الفلكية وقسم التي باختلاف عرضين
الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين
اضافيين واراد بالقار ما لا يتجدد بتجدد الاضافة مع الموضوع
بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام
لان الخصم مما يجوز ونبه على ان كل قسمة من هذه الاقسام
تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد
من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع
ما يخرج منهما مما يواضعهما في النوع والماهية غير مختلفة فيهما

نجسيه

وطبايع المتصلين

لعلهم

يقتضيه

تقتضيه وانما قال الطباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان
الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة
الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بما تصدر عنه
الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر
انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال
حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين
اللهم الا من عائق ومانع خارج من طبيعة الامتداد لازم
او زايل وهو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول
الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له
ويكون لازما كما في الفلك او زايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة
مثلا فكانه جواب لسوال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم
بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال
الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم
الامتداد فلم لا تجوز مثل ذلك في البسايط المذكورة فقوله انما
تذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر
مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال
بالغير واما فرضنا البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع
لها من حيث هي عن الاتصال والانفصال ولعل هذا الفلك
ان كان لازما لطبيعي كان لا انحصار بالفعل ولا انفصل في شخص
نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه معناه ان كل نوع صادق
مستلزم لمانع يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل
ان يتعدد اشخاصه في الوجود لانه لا يكون في الوجود منه الا شخص
واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد
منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما
قابلا للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا
خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية وقد انجر الكلام
الى ان ذكره الشيخ اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح
بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية
وهو ممنوع لما ذكر من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما

تسليم من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان
الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند
الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن
حلولها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن
واوردوا اعتراضات اخرى تجري مجرى هذين تنبيه وكل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص كثيرة فما فقد عن ذلك عائق لازم لطبيعي فانه
لا يوجد الاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية والاكثرة
تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا
واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والمانع
عنه لازم لطبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في
بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة
ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير
المسئلة المذكورة وسياقها قال الفاضل الشارح في شرحه كل
ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة واذن
لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون التشخص
التشخص الذي يدخل بها في الوجود زائدا على الماهية فذلك
الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الا التكثر
والا فلهم الخلف وفي حصر هذه القسمة نظر لان الماهية
المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عنى
بالماهية غير ما اصطلح عليه تنبيه الحس قد بان لك
ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هي صورة
جرمية مقارن لما يقوم معه بكون صورة فيه ويكون ذلك
هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية انه لكن
هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعدن ان لا يختص في
بعض الاشياء بقبولها لمقدار معين دون ما هو اكبر منه او اصغر منه
تريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل
الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يمكن
من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا و
المشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كانت اجزاؤه

سفسطة

تنفشت فيندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير
عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فاراد
ازالة ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها
وكون المقادير اليها متساوي النسب فان ذلك يقتضي تجويز
تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد
القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة
مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين بسبب يقارنها بل يفيد
التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعدن واحترز
عن الفلك بقوله ان لا يختص في بعض الاشياء ويوجد في بعض
النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية وليكن هذه هي الهيولى
الاولى كما قيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولى له وان كانت
جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمكن بعد في
ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية فهذه مسئلة تناهي
الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ لمسائل
اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا
من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة
وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة
ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون
محققا عندك على انها احد المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة عن الهيولى غيرها
صورتها هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك
عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك
عنها وهذه وجهة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة
فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا
انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا
او غير متناه والثاني باطل لانه يوجد بعد غير متناه واذا كان متناهيا
فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له
من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها
فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني

اراد بعد ذلك ان يبين امتناع
انفكاك الصورة
م

اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد
الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان
غير متناهيين لايزال البعد بينهما متزايدا كساقي مثلث يمتدان
الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر
واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا
عليه بنصف ذراع والثالث زايدا ايضا على الثاني بنصف ذراع
وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد
المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات بحيث يحصل غير متناه
في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا
وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم
جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب
احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت
الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل
متزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساوات الخط الاول
للنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم
من كونها غير متناهية اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة غير متناهية ان يصير المزيد عليه
مع
فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشارح
المثل الذي لا ينافي حصول الزايد الثالثة انه يجوز ان تفرض
بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير
النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت تفرض بغير
نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه
موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول اعاد الخلاء وصدر الفصل
بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه
بكونه متناهيا بل يصح ان لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله
والاخص الجايز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن
الجايز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات
اشارة الى المقدمة الثانية قوله ومن الجايز ان يفرض

بينهما

بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اول تفاوت تفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة و قوله
بعدهم
ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشارة
الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة بعينها قوله واية زيادات
امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن
شروع في الحجة ومعناه كل واحدة من زيادات يمكن وجودها
فانه يمكن ان يشتمل عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والا
يكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس المزيد عليه امكان
اقوال ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بجعله
مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها
ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان
يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله
ولان كل زيادة فيكون هذا الفا جوابا لذلك اللام ويكون تقدير
الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد
فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير
المتناهية وعلى التوجيه الذي قرره الشارح لا يكون لام التعليل
في قوله ولان معللا ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب
البرهان ان نقول اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد
بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول
يوجب انقطاعها مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي
ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن يصدق
على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها
حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب
ان يفرض بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية
الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات
جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحدة من
تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد

قال المطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها
بالبرهان استتم البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل
حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله
معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد
والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق
بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظمه البرهان
على وفق تفسيره مقدمة غير جلية تموا اما على الوجه الذي فسرناه
فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان
مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا
في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد مشتمل
على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو
قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس الزائد عليه
امكان فان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل
على جميع الزيادات والمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك
الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات
في بعد الخروج فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد
المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه
قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير
المحدود الذي هو في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل
الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي
هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين محدودا
في الزائد عند حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان لامكان الابعاد
التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد
لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان
اي فلا ينفذان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه
فقد وجب انقطاعهما **قوله** ولا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهي
ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اي ان لم ينقطع الامتدادان
فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل
على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على

اكثر منها

اكثر منها وهو خلف قوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك
المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يوجد
بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين
مع فرضهما غير متناهيين والشارح لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم
قوله فيتعين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين
الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا نهاية
محصورا بين حاصرين هذا محال ومغالطة قال فان قيل الحجة مبنية
على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي
الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد
فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن هذا الحكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية
لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات
الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما
غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا
وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد يشتمل على جميع الزيادات او لا يكون
فان كان وجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه
لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن
مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على
جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه
والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو كان
فوقه بعد اخر لكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه
غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان المسلك المذكور مؤكد لهذه
الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل
على الجميع متصله غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام
فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات
شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل
واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد اخر
فوقها او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلا في بعد اخر كانت
هناك زيادة غير موجودة في بعد اخر فلا يكون فوق تلك الزيادة

اذ لو لم يكن اخر الابعاد م

بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة في بعد فقد انقطعا فكانا
متناهيين وان كان كل زيادة فيها حاصلة في الغير فاما ان يكون
الكل حاصلا في بعد اولا يكون والثاني اي ان لا يكون لانا فرضنا ان البعد
العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة
عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر
ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك ممتنع من
وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر
فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه
بعد آخر فقد انقطع الامتدادات فالقول بلا نهاية الامتداد يفضي
الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تلك المتصلة
المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جاء لازما
هناك لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة
اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس في بيان في استلزام كون
كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره
فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل
الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد بينا ان الله
ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن
فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني
على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب
ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط
اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها
قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة
هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى
على ما بقي بعد ان نفصل من الجهة التي تتناهي فيها قدرا ما منه
وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل و
امتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها الغرض التطبيق فيلزم
الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين
فيها وهو مشهور قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني

يلزمه

حصول جميع الزيادات في بعد وحينئذ
[illegible]
لعدم حصر

اقتفاها

يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود يريد بيان امتناع
انفكاك الصورة الجسمية الهيولى عن الشكل اولا ولزوم الشكل للصورة
بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان
الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه
اذا حقق كانت ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد
في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة
يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به
فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني
متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد
الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في
الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه
يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه
من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل هو الوجوب تناهيه
قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه
عن نفسه او طبيعته ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل
مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل
قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان لزوم الشكل للجسمية
اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها
او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة من يحصر ثاني الاقسام
محذوف لظهوره وذلك لان الحال انما كان لازما كان حكمه حكم نفس
الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيحتاج
ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور
واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجه ان لو لزوم
الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن
المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون مع مداخلة المادة
ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية
او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد
الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه
ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو

مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت
الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته هذا هو
اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه
حال كونه منفردا عن المادة بما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل
والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين
فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك
لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل و
التكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب
انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهي هيئات
التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي
لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل
هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض
للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم
قال ووجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من
المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو
فرض اقل قليل من الامتداد لكان المحسوس المقدار ما لو فرض
اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة
والعرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما
بالعرض يستلزم وضعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث العرض
ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان
اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا
يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا
القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام واقتصر الشيخ عليه
بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في
هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب
وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير
والغير فاعلا فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم
المادة منه وحتم التلفظ به فقال وفسر قول الشيخ بان

اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني
تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضهما على ان كل
واحد منها مع اساسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه
(في الهامش: القول م)
بما لا يخلو الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا
كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايرادها
قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان
المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل
وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بان استحالته هذا هو
القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد
بنفسه عن المادة ومع انه يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد
هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه
قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا
بانفصال بعضها عن بعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة
(في الهامش: واتصال بعضها ببعض م)
لوجودها كامر وبالجملة لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقدارية
والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان
ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن
حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف
وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا
للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال
قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة
بحسب التشكيلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ
لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه
وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال
ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان
انفعالها واعلم انه الزم المح في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة
الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى
القابل فقط قوله فبقي انه بشاركه من الحامل اي الماظهر فساد

القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض
النسخ بعده فالهيولى اذن تكون في وجود ما لابد للصورة في وجودها
منه كالتناهي والتشكل وهذه نتيجة البرهان المذكور ويتبين منه
احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا
في ماهيتها فاذن هي لا تستقل عن الهيولى وذلك هو المطلوب
اشارة ولعلك تقول وهذا ايضا يلزم مثله في اشياء اخر فان
الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل
للفلك مقتضى طباعه وطباع الجزء وطباع الكل واحد هذا اشكال
يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل
المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل
للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما
كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة
واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون
بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله
مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو
في الجزء والكل واحد فاذن جوزتم اختلاف الشكل في الفلك
مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد
المذكور بقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم و
كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ومثله
بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده
بل في جميع البسائط اذ تخالف احكام الكل والجزء فيها كالارض
المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض
لان البسيط انما يتميز جزؤه عنه بخلاف المركب ويكون
تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب
ولما كان الغرض اعم الاسباب خصه بالذكر قال فنقول لك ان تريد
ان تفرق بين الصورتين بما تقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما
دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض لها بسببها
الكلية والجزئية ففاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها
فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يعرض جزءا له

بعده

بعده ومثل ذلك لاستحال له ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا
والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور جزء ولا كل
فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير
فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل
حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم
يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما اوجب لها ذلك
وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا
ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل
معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه الا
تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به مع ذلك الشكل المعين
الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها
الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم
لمبدا التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على
معان متناسبة والمراد هنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير
في غيره ثم قال فلما اوجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل
وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل
للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد
حصول صورة الكل جزءا له وقد يجب ذلك لكونه بالفرض جزءا
للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية
للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون الجزء
الحادث بعد الكل مثلهما لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف
النسخ هنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل احديهما مخفوضة لكون
الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا
يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهي
الاصح وفي بعضها لم يكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون
ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك اعني الشكل
المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل
ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قال فهذا

من الفلك نحو

متباينة نحو

او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه
التغير في غيره م

له عن عارض ومانع وبسبب مقارنته ما تقبل تلك الصورة وتحليلها
ويجزى بها اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء
المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد
حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه
السبب المذكور وبسبب مقارنته المادة القابلة للصورة الجسمية
الحاملة اياها المتجزية معها الطوربان الانفصال عليها قوله واما
المقدار لو انفرد لم يكن هناك شىء يوجب شيئا الا الطبيعة المقدارية
وهى طبيعة واحدة لم تقتض كلا او غير كل بحسب ذلك الغرض لا من
نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا
معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن
ان لو هنا الجزء منها من غيرها شيء بحسب امكان وقوة ما اصطلح
موضوع لحوقا سابقا على تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء له بحاله
مخالفته يريد ان المقدار لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية اصلا
فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضى الاختلاف
بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا
اختلاف هناك ويختلف النسخ هاهنا ففى بعضها هكذا لم تقتض كلا او
غير كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل وهى اصح وفى بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من
مقارنة قابل وتقديره لم تقتض كلا او غير كل بحسب الغرض المذكور
فى الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك و
الاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يلحق هنا الجزء منها شيء من غيرها يعنى من الفاعل
ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعنى المادة التى يحتاج الامتداد
الجسمى اليها لكونه صورة ثم قال واصطلح موضوع يعنى الموضوع
الذى يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيدهما
لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هى هيولاه وموضوع
هو جرم الفلك ثم مع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض
الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتى الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة

وجزئها

وجزئها حالين فى محل واحد فلم يكن احدهما اولى بالكلية من
الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة بالكلية والجزئية وح
ان احتاج الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا متخالفة
فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة
فى الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها اولى بان يكون
كلا منه قلنا فليكن تقدمها فى الوجود وحده سببا فى الغرض
عن المادة والجواب ان المادة هى منشأ الاختلاف فهى تختلف
بذاتها وتختلف غيرها من الصورة والاعراض المادية بها
كالزمان الذى يقتضى التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء
متقدمة متأخرة بسببه على ما سيأتى بيانه فلذلك احتاجت
الصور فى اختلاف احوالها الى المواد ولم تحتج هى الى غيرها قوله
هذا الحامل اعالة الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به
يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا تقتضيه ذاتها بل انما
تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتنى عليها
البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك
لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت
اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول
فلانه مناف الحكم المذكور واما الثانى فلما ذكره فيما يتلو هذا
الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشىء بحيث يمكن
الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشىء بحسب نسبة بعض
اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد هاهنا
هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هى العلة فى كون الهيولى
ذات وضع ويتبين منه انها هى التى يفيد تشخص الهيولى
وتعينها على ما سيأتى بعد قوله ولو كان له فى حد ذاته وضع
وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم اى لو كان الحامل ذا وضع وهو
قايم بذاته حال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق
وفى جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد
كان حاملا للحجم هذا خلف قوله او غير منقسم كان فى حد
نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم الذى لا يكون

وتلك الطبيعة فى نفسها صح

اولم يكن ان كان منقسما فى جميع الجهات صح

الحامل فيه منقسمًا على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه عند المنقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع شيء مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى لاشارة

قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخ اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى تقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما اخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ماخذا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء بين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا كانت جزء لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليس بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشارح لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة

جسيه

جسيه وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ح ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخ اما ان لا تحصل في جميع المواضع الهيولى في موضع من المواضع او يحصل وان حصلت فلا يخ اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال لان ببديهة العقل والثالث ايضا لا يخ لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان لان ثبت لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشارح اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز

قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب وحدث صورة الماء فيما دونها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة الاخرى بها

فی موضع خاص لکون ذلک الموضع اولی بها والاولویة کانت حاصلة
قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة
لها ثم اشار بقوله واما الیس یمکن فیما نحن فیه لانها مجردة بحسب
هذا الفرض الی الفرق المذکور قوله ولیس یمکن ان تنوی ایضا ان
الصورة عینت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئیة التی
تکون لاجزاء کل واحد مثلا کاجزاء الارض کما یمکن ان ینوی فی الوجه
الذی ذکرناه من تخصص وضع جزئی بسبب لحوق الصورة و
هناک وضع جزئی لحوقا یخصص اقرب المواضع کالجزء من الحیاة الطبیعیة من ذلک الموضع م
یصیر ماء فیکون موضعه الطبیعی متخصصا بحسب موضع الاول
وهو اقرب مکان طبیعی للمیاه مما کان موضعا لهذا الصائر ماء
وهو هواء وانما لا یمکن هذا ایضا لانا جعلناها مجردة وهذا بیان
امتناع القسم الثانی وهو ان یحصل الاولویة بعد ان لحق
الصورة بالهیولی وبیان الفرق بینه وبین نظیره فی الوجود
اما بیان الامتناع فهو ببیان تساوی نسبتها الی جمیع المواضع
التی تقتضیها الصورة التی لحقتها فهی اذن تکون متساویة
النسبة الیها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فیستحیل
حصولها فی بعضها وهو المراد من قوله ولیس یمکن ایضا ان نوی
ان الصورة عینت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئیة التی
تکون لاجزاء کل واحد مثلا کاجزاء الارض وانما قید هذا القسم
بهذا القید لان الصورة النوعیة التی تقارن الصورة الجسمیة
علی ما سنذکرها انما تقتضی تعیین الموضع لکون کل صورة نوعیة
مقتضیة لحیز مخصوص دون غیره وذلک لان الحیز الطبیعی لاجزاء
کثیرة تحصول الهیولی مع الصورة فی احدها دون غیره وذلک
یقتضی اولویة فلاجل هذا خص الفرض بالقید المذکور ثم اشار
بقوله کما یمکن ان ینوی فی الوجه الذی ذکرناه الی نظیره فی الوجود
وذلک الوجه هو المثال الاول الذی کان الوضع السابق والاحوال
عارضا بحسب الصورة السابقة اعنی فی الجزء من الهواء
الذی کان فی موضعه الطبیعی ثم صار ماء فقصد الموضع الطبیعی
للماء بوجود الصورة المائیة فیه وانما لم یقصد ای جزء اتفق منه

بل

بل قصد الجزء الذی هو اقرب اجزاء الموضع المائی الی الموضع الاول
فتخصص ذلک الموضع الجزئی به بسبب الوضع السابق وهو معنی
قوله بسبب لحوق الصورة وهناک وضع جزئی ای بسبب لحوق
الصورة حال وجود وضع جزئی هناک فههنا سببان احدهما الصورة
المائیة وهو سبب لقصد الموضع المائی مطلقا والثانی الوضع
السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئی منه بالقصد ثم اشار
بقوله وانما لا یمکن هذا ایضا لانا جعلناها مجردة الی الفرق بینهما
ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول
الصورة الجسمیة فی الهیولی المجردة وتبین من ذلک ان حلول
الصورة فی الهیولی لا یجوز الا علی سبیل التبدل بان یکون حلول
اللاحقة عقیب زوال سابقة واعلم ان علیه ایراد النظیرین
سد باب ایراد المعارضة بهما وذلک لان الحکم بامتناع حلول
الصورة فی الهیولی المجردة لاقتضائها الحصول فی موضع مع عدم
اولویة احد المواضع به یمکن ان یعارض بالکون الذی هو حلول حصول نخ
صورة جدیدة فی الهیولی والکائن یقتضی لا محالة الحصول فی موضع
فالوجه فی تخصصه باحد المواضع هو الوجه فی تخصص الهیولی المجردة
بهم ثم ان احسب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغیر
حاصل ههنا عورض بان الصورة الکائنة الجدیدة تقتضی الحصول
فی احد اجزاء مکانها الطبیعی لا بعینه مع ان نسبتها الی الجمیع
واحدة فالوجه فی تخصصها باحدها هو الوجه فی تخصص الهیولی
المجردة باحد الاحیاز الممکنة فیجاب بان الوضع السابق ایضا یفید
تخصص اقرب الاجزاء منه بذلک وههنا اذ لیس وضع سابق
فلا تخصص وقد یلوح من کلام الفاضل الشارح ان اول
الاشکالین هو ان الجسم العنصری لا یجب اتصافه باحدی الصور
النوعیة بعینها مع دوام اتصافه بها فلم لا یجوز ان الهیولی اذا
اتصفت بالجسمیة فهی وان کانت غیر واجبة الحصول فی حیز
بعینه لکنها تحصل فی احد الاحیاز واجاب عنه بکون کل صورة
نوعیة مسبوقة باخری معدة للهیولی فی قبول اللاحقة والهیولی
الخالیة عن الصور لیست کذلک فظهر الفرق اقول هذا اشکال

براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز
اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها
تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس
بشي لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع
فهي غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع
واحدة قوله فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل
الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت
بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل
الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها
بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شي منها او في حيز
معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر
على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح
بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين
المذكورين اقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان
امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع
تجرد الهيولى المجردة عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير
مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى
المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى
الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية
تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى يريد اثبات
الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان
سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت
الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا
يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون
وقت فاورد الشيخ هاهنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية
الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية
غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور
واجبا قوله وكيف ولا بد ان يكون اما مع صورة توجب قبول

الانفكاك

الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب
امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية اي وكيف تخلو الهيولى
منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك
والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم
للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول
ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها
فهي اما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المشتركة
في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا لما ينفعل به كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور
مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة
لهما لان المفارق متساوي نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان
يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة
قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان
الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله
وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين
وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها الجسم يمتنع
ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على
جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير
متعين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيهما
طبيعته على ما يجي في النمط الثاني فاذن لا بد لكل جسم مما يقتضي
استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير
الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل
الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل
ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور
تختلف باعتبار اثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول
الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق
الامكنة مناسبة للاين وهكذا في ساير الاعراض ويحقق
كونها مغايرة لتلك الاعراض ان يكون الجسم بحيث يستحق اينا

انما هو غير حصول الاين في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض
الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل
الماء وعوده الى مكانه الطبيعي وشكله الطبيعي باق عند جموده او
اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه
شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة
يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان استند
اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في
مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف
قوابلها لو الى الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما علم من بيان مغايرة
الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي
وساير الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما
تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب
اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست
الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى
هذه الصور فان اعراضه لا يزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت
للفلك لكانت لازمة ايضا لامحالة ويكون لزومها اما للجسمية
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا
وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا
للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا
يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض
كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان من الجائز
ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدأ العدم يجوز ان
يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور
في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المخصصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن
القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس
ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط الشبهة المذكورة
لانها تلزمها لا انها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على

له شر

ماذكر

ماذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور
العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست
بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فلما يقتضي من دخولها
والامور الوجودية لا يصدر عن الاعدام ومنها المعارضة او لا
بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة
لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن
صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة
غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك
من ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض
يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول
ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان
تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي
بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام
امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير
بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين
بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه
وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير
الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل اشارة واعلم انه ليس
يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب
التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات ولواحق
متعلقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل قد اشار
الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل
ويحتاج فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع
احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت
الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات
مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن
سؤال يذكر على دليلهم وهو انهم لما استدلوا على ان الصورة
لا ينفك عن الهيولى بانتقال لزوم المقدار والشكل اما الصورة

ان يكون
صح

او الفاعل او الحامل والتوهم بانه الحامل فكان لقايل ان يقول
العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواها في المقدار والشكل
وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقايل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية
لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما
كان الجواب عنهما واحدا اخر اليه بيانا والجواب هو ان اسباب
الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة
اللاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية
اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود
دون الماهية والمشابهة المذكورة هو مشابهة المقدار والشكل
لا مشابهة الكل والجزء فان الكل والجزء لا يجب ان يجامع وجود
المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء
العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات
وذلك لانها لا يحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل يحتاج الى
علل يفيد مغايرتها او انفصالها عن العناصر الكلية قال واحوال
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج
لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا الا انه متفقا لكن اراد بها
الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايم ولا اكثري فاذن
الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل يتبدل وجودها الغير
بانضيافها الى ساير العلل علل لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال
المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال
الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر
الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل
فهو علة قابلية وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى
قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم
يطلع منه على اسرار هي افضل من ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية
وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون
تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة
وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك

الاسرار

الاسرار النفسية لوجوب وجود مبدا قديم يفيض وجود هذه الحوادث
عند حصول الاستعدادات ولوجوب جسم يتحرك بالحركة المتصلة
على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم
على ما هو عليه في نفس الامر واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون
الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او
يكون الصورة آلة او واسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون
شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى
تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما
اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون بسبب
ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر ويديمهما
كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكروا الاقسام المحتملة ليتبين
ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان ثبتت
تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس
او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد
منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحد منهما محتاجة الى
الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان
الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة و
لا جزء علة بل يكون آلة او واسطة للعلة فيخرج من هذا ان
الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان
الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه
الا العلية الموجبة ويكون اما بينهما او بين معلولها او بين معلولين
لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا لكل واحد
منهما بالاخر على ما سياتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة
موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب
الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر وعكس فرض وجود احدهما
منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان
التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير
ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمتضايفين

وذلك فظن بالحل قال الشارح لم يتعرض لذلك اولا بل قسم جهة التلازم
الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثاني ان لا يكون
كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح
لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية
للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال
ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من
الوجوه فان قلت لم يتعرض الشارح لاسناد التلازم الى علية الهيولى
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم
الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم
الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فنبه على ان ما يظنه
الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو
ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما
ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب
الاحتمال العقلي الى قسمين لان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما
اما مع الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره
الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد منها انه انما قال الى ان تقوم
ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها
انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة اليها في الوجود الخارجي
لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من
جنس ما لا ايجاب بدليل انها ذات المعلول الا كالبارى تعالى والعالم
قال وعلى قوله مقارنة الصورة سؤال لفظي وهو ان المقارنة حالة
اضافية متاخرة عن الذوات فان المقارنتان اعني مقارنة الهيولى
للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال
الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى
مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت
وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة
ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون

مراد

مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسعا ويحتمل ان يكون
الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها
بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها
والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته
كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر
عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها انتهى قال وهذه
القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة
الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن
الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة
لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان متصاحبين
ثم ان كان لا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب
الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين واقول اما التلازم المتضا نعين ٣
فسيتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر
كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب
الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي
الايجاب في عليته قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل الة
واسطة ولا ينعكس لان الالة لا يكون موجودة الا ان الايجاد
متوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة
واقول الالة كما ذكرنا هي ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه
بتوسطها والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس
الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة
علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا
الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين
مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى
احدهما وهي ان يقول لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى
من الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما
به الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين
على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان
مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على

تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر
ما ذكرته ويكون قوله او يكون للهيولى تجرد عن الصورة الى قوله
لعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون
سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة اذ لك القسم
الى قسمين قال ثم ههنا شكان عظيمان الاول انه لما ذكر ان قيام
احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون
سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير
لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر من غير اثبات
ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان
يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني
ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما
عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا
المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم
مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة
وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول السؤال الاول
هو ما ظنه الجمهور وقد عرفت اشارة الى فساده وسياتي برهانه بقول
البسط والسؤال الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين
ينافي تلازمهما **اشارة** اما الصور التي تفارق الهيولى الى
بدل فليس يمكن ان يكون بانفرادها عللا مطلقة للوجود الواحد المستمر
للهيولى لانها ولا آلات او متوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه
من ان يكون على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق
الهيولى الى بدل اما الجسمية فلطريان الانفصال عليها الذي اذا طرأ
زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان
اخريان واما النوعية فلطريان الكون والفساد عليها على ما سياتي
واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع
الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد
عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون
عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك
لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات

المطلقة

المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها
مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم باطلين بما ذكر قال فلا بد في امثال هذه من ان
يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل
المتقدم **قوله** وههنا اسرار اخر السر الاول ان هذا البرهان على
وجود مبدأ لما كان غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود
مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصور
وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت
احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها
تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة
اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات
الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد
لم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد
بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد
فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد
تام الوجود مضافا الى الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما
للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها او نقول
يستبقى ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
بشخص ممسك سقفا ابدا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها
ويقيم اخرى بدلها فانتهى الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق
سر في هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة
الجسمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى
مطلقا يريد ان تبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور
النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكن زوالها او ممتنعا
فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى
قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات
الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا
عن الشيء سواء كانت التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة
بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن الشيء يجب

نسلم

ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في
الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد
الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال
لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام
المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم
واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث
بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلا
لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي
الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك
المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل
وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المع يطلق
على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور
او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والشكل في الوجود
وكالجسم المستقيم والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم اليها في
الوجود وكوجود الملا ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلا امرا
مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق
كمعلولين اتفقا ان صدرا عن علة واحدة بحسب امرين
او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك
كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الوجهين
ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال
الثالث انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل
وظاهر انها لا توجد الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان
يكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية ولا يكون
متاخرا عن الشيء او معه اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي
والشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل
هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهي متاخرة عن المقدار لكونها نهايات
للمقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي
جزء له فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن
ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا

لما لم يكن

لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون
علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والمتقدم بالعلية اخص
من المتقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية
وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص
تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك
الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة
اقول هذا البيان يفيد ما لم يخل الشكل عن ماهية الصورة ونحن
قد ذكرنا ان الصورة من الماهيات لا يتعلق بالتناهي والتشكل وانها
انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المشخصة
تحتاج في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى
ما يتاخر عنه ماهية كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فادن
التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة المشخصة من
حيث هي مشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر
يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من
توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان
على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم
على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان
يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة
مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا
محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على
مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة
علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة
انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها
صورة مشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على
الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان يكون
صورة مشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان
يكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير مشخصة

قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن **قوله** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله** ولكانت الاشياء التي هي علل الماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق على **قوله** حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعلة تلك الصورة وجود غيره وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية علل الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل الصورة بوجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشارح هاهنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها **قوله** على انها معلولة من جنس ما لا يباين في الذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيتها فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه فاقول انه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة على هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين في ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تع وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن

مباينة

مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم اخر وهي صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشارح لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي يزول مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات الماهية وقد يكون معلولات الوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكر ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عند وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عند وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا وظهر منه انه اراد بقوله هاهنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يورد الشارح يذكرها هاهنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال يحتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها

لا استحالة الدور وفيه بحث لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود
الهيولى فقوله انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة
الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها يصير علة لتشخص الصورة
وهي ضرورية لها حال الحلول فيها او لان الصورة حالة لها حال في الهيولى
ويكون اقتضاؤها للتشخص هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون
الهيولى مع كونها علة للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون
مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال
ولعل الشارح انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت
علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى
استشعر ان يقول له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة
بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل
يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون
علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين به
ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا بها
فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره
الشارح في هذا الموضع بل الواجب ان يقول الشارح المذكور ان الصورة لو
قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع
علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج
وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة
وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب
الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى
ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت
معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا
يتاخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج
بل نقول لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فلكن
تسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على
انها معلولة من جنس ما لا يباين ذات العلة اي مع انها

معلوله

معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه لو قدرنا تقدم الصورة
بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال اخر
وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على
نفسها بمراتب ثم ان الشارح استشعر ان يدعي ان المعلول المقارن يجب ان
يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود
ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا
في الوجود كالعرضية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست
معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من
لوازم المعلول للماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون
معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لها وتكون
الماهية جزء اسبابها او شريكا لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى
كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة
فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه
لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من
جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان
وجود الصنفين من المعلول اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي
الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان كل قسم منهما
داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر
من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل
وان الحجة المذكورة متعلقة به لا ينفك عنها وتبين حقيقة الحال في هذه
من ۳ المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل امور التي لا توجد
الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح
معناه ما علم في المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى بسبب
لذاته قال الفاضل الشارح ومعناه ما علم في المقدمة الرابعة
قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود
الصورة السابقة بتمامه وجودها للهيولى وهذا مع فقد اتضح انه
ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا
بيان الخلف وقد بينه بقوله ما به او معه يتم وجود الصورة ان
التناهي والتشكل كانا مما يتم به وجود الصورة لا ماهيتها فهما في

متاخرة عما هو تمام وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر
او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان
تستوي الصورة وجودا فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سا
فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان تستوي الصورة
وجودا بل قضينا بالاجمال انها يحتاج اليها في وجود شيء يوجد
الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل
قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم
ان الصورة لا تستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما
وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى
لوجودها وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة
للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا
لا حاجة بنا اليه قال وللقايل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة
الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة العلة
الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا
وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة
بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى
ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة
لعلتها ومن حيث هي متشخصة متحصلة في الخارج تكون متاخرة
عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان تستوي
الصورة وجودا اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة
الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها يحتاج اليها
في وجود شيء يوجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج
الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل
الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي
اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة
ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية
احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما ذكرناه

انت

انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدلا
لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم المادة لا محالة بالبدل
وليس لو اجاب ان نقول ونقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون
الهيولى قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوام اما
بالزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة سيرد بيان
كيفية تقدم الصور العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى
عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه اللادور قال
الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة
للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي
صنفنا السابق بها وهو ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا
الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي تكون والها عن المادة
ليست متاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية
اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى
تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن
الصورة واذا كان كذلك كان الشيء الذي عقب الصورة الزايلة بالشيء
الحادث مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك
البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود
المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بالمادة
الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت
الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة
الصورة وقد كان بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود
كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى الدور وبالجملة
لا يمكنك ان تدير الاقامة قال وللقايل ان يقول هذا الفصل
كالمناقض لما مضى لان فيه بيان الصورة متقدمة على الهيولى
ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت
الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على
ان الهيولى تقدم بوجه ما على الصورة وشيء اخر وهو ان قوله
فمعقب البدل مقيم المادة لا محالة بالبدل ليس يجري على الاطلاق
فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك

فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل
اين اخر او مقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه
الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون
مقيما للمادة قبل ذلك البدل بل لوجود ذلك لكان اغاليط في بعض الاشيا
وما البرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على
الهيولى اشار الى ان المسئلة لا ينعكس لاستحالة الدور ولان
الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود
الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال وهذا بعينه هو الذي
اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى
واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يمكن ان ذات
العلة كما سبق شرحه فلا يمكن ان يحصل من ذلك استحالة كون كل واحد
منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة تقدم كل واحد منهما من غير
الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى
وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى
سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة
بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا او معطيا للوجود واما الشك
الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه من كيفية تقدم
احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع
انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه
جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من
حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم
من حيث هو جسم ما او من حيث هو اين معين يحتاج الى الجسم معين
واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على
انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا
منه من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقوم جوهرا هو محله
ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما
متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها
ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه

واما

واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك
البدل فليس بشيء لما ذكرناه من ان الذي ذكره لم يقتض
الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاينية وذلك لا ينافي
اقامة المادة بالصورة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد
منهما يقوم به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على
الاخر وعلى نفسه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء اخر تقوم كل
واحد من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه بسبب
الدور المذكور في الفصل المتقدم وبيانه انما يكون اقامة كل واحد
منهما بالاخر امر واضح فساده ولان الشارح لم يلتفت اليه ولفظ
الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث
الاقسام الاربعة التي اوردها هو ولا يجوز ان يكون شيئان
كل واحد منهما يقوم مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما
بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير
في ان يتم وجود الاخر وقد ذكرنا بيان بطلانه وهذا هو الذي يكون
الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من
الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج
الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين
اللذين يوجد احدهما مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق به اصلا فان لم يتعلق
جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات كل
واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول
بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم
التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان
المعلولين المنتسبين الى علة واحدة لو لم يكن بينهما ارتباط بوجه
يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية
فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين
اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما
مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى
وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في

كل واحد

ابطالها الى البرهان فكيف وما ليست الا من الموجودات فان ابطالها انما
لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الاخرى لان
احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لما تاخرت عنها ضرورة كونهما
معا ولزوم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلت هذا التلازم
لا يعقل الا في الاضافات فهذا دعوى انحصاره في الاضافات
مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره
ليس الا تصحيح عدمه مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه
يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد
ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان
فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا
الاحتياج بينهما دائرا كما توهمه بل هاهنا امر ثالث لكل واحد
منهما صفة بسبب اخر وتلك الصفة هي التي يسمى مضافا حقيقيا
فلذلك كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات
الاخر وهذا لا يكون دورا واذا اخذ الموصوف والصفة معا على
ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في
كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج
الى الجملة الاولى فظهر ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة
كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى
الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التي
يكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي
معية تعقلهما او وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى
والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما
بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم
ذاتا من الهيولى فلذلك لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين
لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة
البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم التضايف يعرض لهما بعد
تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور فمعنى انه
انما يكون التعلق من جانب واحد فلان الهيولى والصورة لا
يكونان في درجة التعلق والمعية سواء وقد بينا فيما مر ان التلازم

ينقسم

ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بعينه بالاخر من غير عكس
والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذ بطل القسم الاخير بقي
الاول وهو الذي قسمه الشارح الى ثلاثة اقسام هي كون الصورة
علة او آلة او واسطة او شريكة العلة وقد ابطل منها ايضا
قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة العلة والصورة
في الكائنات الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو انما خص
الفاسدة الكلية بالذكر لان صور التقدم فيها مع كونها متجددة
على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما
صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا
اخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا
من حيث هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود
كالهيولى انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية
وهو ان يكون الهيولى يوجد عن سبب اصل ومع معين بتعقيب
الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا
واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق صرح به في هذا
الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق
وبيان ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي
سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ
لوحدة العلة على ما مر واتم لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى
من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود
المستفاد منه الى الفعل وتقرره وهو كما ذكره امر موجود ثابت
دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات
والابعاد بعض الحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره
وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي
يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور
المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو معين السبب الاصل
في ادامة الهيولى المستقرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح
الى ذلك الى ان المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست

بكافيه في تعقب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء
فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك
الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره الشيخ في كلامه ووجه الاحتياج
اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سياتي بيانه والى احوال
اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية تتحد بها ما يجب من القدر
والشكل على ما عرفت فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي
مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصور فينبغي ان يحمل على ما سوى
ما يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل
ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون
تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن
السبب الاصل بتعقب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب
الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا
توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية
مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان
العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستتم الوجود على
ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة
الهيولى بما استفادت به الصورة الزائلة وجاعلة المادة جوهرا بعد
الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله وتتخصص
بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه
كلام غير هذا المجمل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق
وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يبين الكيفية تشخص
كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى
ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص
بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان بمادة اخرى لزم التسلسل
فزعم الشارح هنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص
بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما
علة لتشخص الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما
بذات الاخرى يتوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى

وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى

متوقف

متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس
بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه
المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد
منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول
فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من
حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص
الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة
لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما
فان هذه الصورة لا يعقل مفارقتها لهذه الهيولى ومتعلقة بها من
حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان تكون بهذه الهيولى
ولا تكون بهذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من
حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات
الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة فاعلة
للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك
النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص
فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لان الفاعل
هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة
بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من
حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من
حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من
غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير
موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ
بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر
ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه ذهب ههنا والثاني
موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا
واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية المذكورة فغير صحيح ايضا
لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث
هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية
تنبيه ولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر

يرتفع فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر الذي يحصل له
من هذا اصل تحقيقه وهو ان العلة كحركة اليد والمفتاح اذا رفعت
رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة
فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة اليد وان كان معه بل
يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة اليد كانت ارتفعت وهما
اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول
بالذات كما في ايجابيهما او وجوديهما لما ثبت ان التلازم بين الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات
لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس
احدهما بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص
بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة
ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان
ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر
ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب
العلة علة ايجابها معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم
من وجود المعلول تذنيب يجب ان تتفطن من نفسك وتعلم
ان الحال فيما لا تفارق صورته في تقدم الصورة هذه الحال الجسم
الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في
تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة
بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السوية وهو باطل
اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز
ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن
هو الصورة وهي اما ان يكون علة الهيولى او واسطة او آلة او جزء
علة والاول باطل لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون
مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام
في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو انا بينا في العنصريات
ان الهيولى ليست هي المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت
وجب ان يعقبها بدل ويعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا
لا يتصور في الفلكيات بل بيناه هنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا

البيان لكن حاصل الحكم الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان
العام واقتصر على البيان الخاص بها امر الشارح هنا في معرفة ان
الحال فيهما واحد وانما تفاوت الحال فيهما في البيان لشيء آخر وهو
ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد
من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال
المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا
التفاوت تنبيه الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط
ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه الكميات
المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح
والخط ويتصل بها في القسمة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة
فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار
ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض
والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها
تستلزم الجسم التعليمي والثلثة الاخر يستلزم احدها بالآخر
كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط
النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث
المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة
في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية اورد هذا
الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله
الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط
والجسم الطبيعي انما صار معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله
الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم
ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده
الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد
منها في جهته من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين
كان الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو
المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما
الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له
اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها

كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي
بالنقطة وهي ليست مقدار العدم الامتداد فيها قال الفاضل
الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال يحيط به بسيط
لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي
النهاية فالقول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي
به يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هنا ثلثة امور
احدها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها
عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق
وثالثها اضافة عارضة الى الجسم واعتبارها تدل على ثبوت الاول
للجسم ثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث
فلو اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح
واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية
والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث
يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا يكون ذا سطح ولا يكون متناهيا
امر داخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما
غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل
الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم
لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم
غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه
بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفتنا القدم من الهيولى والصورة
الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكوننا تصورناه قبل معرفتهما تصورا ناقصا
مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بالحد وهو مشتمل
عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف
ما دارت القضية علم لا يجوز نفي السطح والتناهي اجزاء
والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل
غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه
العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى
بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الامتداد المأخوذ في حد الجسم
تدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح

والتناهي

والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على
الجسم فليس الشراولا انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان
السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفيه والجزء لا يكون
كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين
عقليين لكونهما محمولين عليه عن انهما ليسا كذلك للانفكاك
تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه
الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من
الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني
اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سياتي وهو ان السطح لاحق
الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه يشعر
بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض
التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لان تبين ان النهاية
اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون
عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب
بان النهاية التي هي عين السطح يمكن ان تكون سببا لعروض السطح
للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته
للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي
كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب
بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه اخذ النهاية
تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة
وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة
العارض الى المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض
فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل
الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وما جمعناه
من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح
يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبار فيه
مزيل هذه الشبهة واما السطح كسطح الكرة فيعرض اعتبار
حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فيما
يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة قد يوجد لا انقطاع بل لان

يعترض

بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط انما بواسطة التناهي فانهما
لا يعرضان لها مع عدم التناهي ويجب ان تعرف اولا الالفاظ التي
استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد
في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح
متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله
نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية
والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في
الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث
فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة و
اذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها
نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقتها هي
اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط
المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة
انما يعرضان للكرة باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة
واما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركتها او
بالفرض وقبل ذلك فهي نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين
وسائر ما لا يتناهى فلذلك الوسط والاسائر ما اصل الاجزاء في
المقادير لا بعدية فوقوع ما ليس بواجب فيهما من حركة او تجزية
واذا سمعت في تحديد الدائرة في داخلها نقطة فلعله انه ثم
يلزم ان يعرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار
ومعلوم ان في قسمه فيها يريد ان الدائرة لا تتصور حركتها ليوجد
فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث
الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على النقطة هي المركز وحركة
الدائرة انما تقتضي سكون نقطة واحدة تدير الحركة في الجهات
المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه
الامور فوجوده كوجود في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اذا
كان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه
لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز
ثم ذكر انه وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج

الى الفضل

الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال
الفاضل الشارح لا نسلم ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في
الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض لجواز ان المركز غير
ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك
الموضع من سائر المواضع فلو كان مركز الدائرة موجودا قبل هذه الاحوال
وهكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة
بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل والقول
بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا توجب
الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع بوقوع اسمه
مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا نفرض والدائرة اذا لم يفرض فيها
شيء لم يلزمها شيء مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط
الواحد المتناهي له منتصف والنصف له منتصف وهلم جرا وهي
ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها عارضة بالعرض
ولا يرتفع بان تقول انها لازمة وان لم يعرض لان تصور المنتصف
فرض فضلا عن التلفظ به تنبيه وانت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد
حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقع بالعكس من هذا النقطة
بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للمتوهم
والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها
ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يتكون ذلك البعد بحركتها
افاد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقع بخلافه
لتعليم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخيلي فقط والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما يتأتى لك ان تتأمل ان
الابعاد الجسمانية ممتنعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم
في جسم وانه غير ممتنع عنده وان ذلك للابعاد لا للهيولى
ولا لسائر الصور والاعراض يريد ان امتناع تداخل الابعاد
الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما
بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد
هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير وليتم بناء الخلاء عليها

ولا مستشهدا بان الجسم لا ينقلب في حيز واقف له غير ممتنع عنه
تذكيرا للاستقراء الذى اكتسبت النفس منه هذا الحكم الاولى في مبادى
التعلم بطرو امثاله فان من يتوقف ذهنه عن حكم ما ينبه عليه
بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا الهيولى ولا لسائر
الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور و
الاعراض لا مدخل لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هى
المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظم مجموع المتعاديين اعظم
من احدهما فان الكل اعظم من جزءه والقول بالتداخل يقتضى كون
الكل مساويا لجزءه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك
لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد
والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض
والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول
والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك
تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها
الامتياز الوضعى فمن يحكم بان هذا الحكم تشترك فيه المقادير
باسرها ينبغى ان يقول من حيث هى مقادير [illegible] اتك تجد
الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة
وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما
محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فيتبين ان الاجسام
الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقديرها ما يقع فيها اختلافا قدريا
فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدارى
وليس على ما يقولونه لا شئ محض وان كان لا جسم يريد ابطال الخلاء و
القائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شئ محض وفرقة تزعم
انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان تشغله الاجسام
بالحصول فيه وبكونه مكانا لها قال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء
ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحدا
منهما واقول هذا التعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو
الذى يسمى بعدا مفطورا اطلاقا او الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل

فهذا

تحقيقا ابعاد ما بينها

في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تحلل
الابعاد المسماة بالخلاء الواقع بينها اقدارا فان اللاشئ المحض لا يمكن
ان يتقدر بشئ اصلا ثم بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام
قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متجزئ على الحدود
المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هى ان كل ما كان كذلك فهو اما
كم متصل اعنى البعد المقدارى واما ذو كم متصل اعنى الجسم
واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لا شيئا
محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية
[illegible] واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين
ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا يوجد الفراغ فهو بعد في
واذا سلكت الاجسام فحركتها تنحى عنها ما يليها ولم يثبت لها
بعد مفطور فلا خلاء يريد ابطال المذهب الثانى وانما ابطله
وذلك بان اضاف مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذى ثبت
في الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة
وهو ما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية
لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم
المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء
بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك
بقوله فلا يوجد الفراغ فهو بعد صرف واذا اضاف اليه الثانية
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك
الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له
فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما
يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام فحركتها تنحى عنها
ما يليها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور ثم انتج من
المجموع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه
مقدمة لم تتبين قبله [illegible] ولقد يناسب ما نحن مشغولون
به الكلام في المعنى الذى يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا
دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال
ان يكون مقصد المتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شئ فيبين

تحقيقا

ان الجهة موجود انويد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها
المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها او وجه
المناسبة فانها كالمستحق لنهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح
المناسبة من وجهين احدهما ان الخلا يظن انه مكان والجهة
مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط
والسطح فهي مناسبة لها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين
احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة
اعلم انه لما كانت الجهة مما ينتهي نحوه الحركة لم يكن من المعقولات
التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات ذوات اوضاع ايضا واما الاشارة
فيدل بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة
التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من
القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك
والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا صغرى
القياس الثاني من المذكورين وان كان بين الحجب التصديق بها لان
ليس في نفس الامر يتوقفه على هذا القياس وهو ان كل جهة
ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية اشارة
لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ
الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لما كانت الجهة
النهاية هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة
فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما فرض لها اقرب
الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى
الجهة او يقال انه يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة
فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه
هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير
منقسم فهو طرف للامتداد وجهة الحركة فيجب الان ان نحرص
على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف في الطبع وما اسباب
ذلك ونتعرف احوال الحركات الطبيعية من بعد بيان ماهية الجهة
وانما انجر الى هذا الموضع لان الواجب تقديم بيان العلة عليها

الحيثية

الماهية

الملخص فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود
ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم
وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد
بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة
جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة
نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه الى حركة قريب وحركة بعد
وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة كما
بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصر لان هناك قد يكون قسم
آخر وهو الحركة فيه واذا كان قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا
ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب
ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة
ويعود القسمان الاولان ولا يجوز ان يكون جهة الحركة هي المسافة
التي تقطع بالحركة وهو ظ فاذن القسمة حاصرة وهم وتنبيه
لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك
المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان
اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامر بين بينهما فرق وايضا فان المتكلم
بمعنى صائر في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل
الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى القرب منه او القرب
منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حال لم يكن الوجود والعدم
لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة ان كانت يحصل بالحركة
لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس بموجود معقول لا وضع
له فذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه مبناه وما يتلو هذا النفي
من الكلام الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا
بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود و
تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي الحركة في الكيف مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية
الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان ذو المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معنى
المقصود هذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح

الاولى الى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها م

في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة يكون موجودة
ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني والثالث قال على ان الحق
هو الفرق **المطلب الثاني** في الجهات واجسامها الاول والثانية
الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها
وهو اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى الجهات
لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل
بالفرض مثل اليمين والشمال فيما اليها ومثل ما اشبه ذلك
فلنقدم ما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان
ذلك يريد اثبات جسم محدد الجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة
فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تتقاطع
ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة وكان
لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها
طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت فالفوق منهما ما يلي راسه بحسب
الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما
باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه
بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي
ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام ما يلي وجهه والخلف
ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك
على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض
الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي
اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم
واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم
بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها
بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال
محاذيا البعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد
حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة
او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث
جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما لم قال المتقدم

دهو مطلوبنا ثانيا سيما الاولى لان ... موجودة ذات وضع م

والخلف ما القدام

هناك

بل امتدادات م

هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات
هي اطراف السطح ولنرجع الى المتن فنقول الجهات الست ينقسم
الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهي
الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه
الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله
وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك
فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل
صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما
والفاضل الشارح جعل الذي يمكن ان يصير الجانب القوي ضعيفا
والضعيف قويا اعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام و
الخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل
يتبدلان بالفرض ان يجعل الاعتبار بالراس والقدم فان قائما
يتحرك على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما
قدم الاخر ولا يتبدلان ان يجعل الاعتبار بما يقرب من السماء او ما
يقابلها اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الحيوان
وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس
والقدم بالطبع حتى لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي
يلي القدم بالطبع وفسر الجنوب ومثل ما اشبه ذلك بالفلك الذي
يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان
الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة محركة يمينا ويحتمل ان يفسر
ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم
يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال في تبدلهما بالفرض لان الشيخ
لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما اليها فتفسير قوله وما اشبه
ذلك بالقدام والخلف اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه
بالانسان واما الاربعة الباقية فالفلك على وجه التشبيه المذكور
فوسطه ما يلي المشرق قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر
سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فليتفهم ما بين المشرق وسائر الجهات الى
ما بالطبع وما بالفرض قال فلنقدم ما بالفرض اي ما كان منها او زعم ان

على م

الامور الفرضية لا تنضبط ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة
في خلاء او ملاء متشابه بغاية ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل
جهة من الاخر بجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشيء خارج عنه
والمحال انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو
كذلك فانما يتعين منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل
امتداد يحصل جهتان وهما الطرفان فدل على ان الجهات التي بالطبع فوق
واسفل وهما اثنتان فالمحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون
احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين
واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك
التحديد بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد القريب الذي
يتحدد بالمحيط والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه
او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يتحدد به جهة
القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس
يجب ان يكون بحد واحد معين ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني
اولى بان يقع منه في محاذاته دون اخرى فكيف لا بل انه يجب ان يكون له
معونة في تقدير الجهة فيكون جسمانيا ويعود الكلام عند فرضه
واعتبار وضعه فيستحيل التقرير الى ان تقدير الجهة وتحديدها قائم
بجسم واحد لكن ليس لانه على الجميع كيف اتفق بل من حيث انه
بحاله موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا لم يتحدد به
ما يقابلها هذا تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان
الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما
اما في شيء متشابه كالخلاء او ملاء واما في شيء مختلف والاول
محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من
سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض غير متناهية وكون الجهتين
بالطبع اثنتين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين
بشيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما
او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين
معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محددا

اما

جهة القرب وهو يتحدد به

منه

اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم
الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله
جهتان هما طرفاه وذلك لا يوجب تناهيه كما مر وكذا الاثنان بالطبع
فانهما ليسا طرفي الامتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم
الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد
ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا ابطل هذا القسم بقي ان يكون
المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول
وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخ اما ان يكون على سبيل
احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط
في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب
الذي يتحدد بالمحيط والبعد الذي يتحدد بالبعد عنه من محيط وهو
مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث
هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين
احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد
البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد
يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى
بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك
الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى
من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر منها فكيف فان الوقوع في كل جهة
وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلا بد من موثر في
التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما اذا وضع والكلام في وقوعه
في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام
فيهما فان علل بهذين صار دورا او الا تسلسل ولما بطل هذا
القسم ثبت ان محدد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد
ولا على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحالة الموجبة
لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط
بالاجسام ذوات الجهات كل جسم من شانه ان يفارق
موضعه الطبيعي ويعاود فيكون موضعه الطبيعي محدد الجهة له
لانه لا يتغير فارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون

تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لها فهو قبل هذا
المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا
بعلية او على ضرب اخر يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد
الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره
ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة
موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول
هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه
ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو
في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان
يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة قبل وجوده فيه
وعند لا وجوده بل يكون متحددا له لا محالة حتى يصح منه ان يخرج عنه
مفارقا ويطلبه معاودا فيجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم
اخر فذلك الجسم الاخر هو علة الجهة لهذا الجسم الذي يفارق الوضع
ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا
يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة
لم يوجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة او اما مع الجهة معية امتناع
الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا
الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه بما هو معه
اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم
كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم
على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فيه تامل
وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه
الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة
لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة
في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات
لا تتمايز الا بكون بعضها بالطبع لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي
والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها
كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات
الجهات التي هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص بالطبع

من الجهات

من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات
على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة
اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم اخر كما يجي بيانه
بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم
لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب
رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا
يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هاهنا باحد
القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن
وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه
ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس
في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلا
مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر
عدم الخلا ايضا عنه والمتاخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلا
ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا
بغيره وهو محال فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على
الاطلاق محيطا اليس له موضع يكون فيه وان كان له موضع بالقياس
الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه
ومراده ان يذهب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان سائر
احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما
عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان
ويقاسمه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة
كما مر والمراد هاهنا هو احدى المقولات وهي هيئة تعرض للجسم
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع
غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة
عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى
بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الاتكاء
ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على
الاطلاق وغير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم

الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة بعض اجزائه
الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء
الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات
جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات
الجهة فهو لا يخ اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الوضع
والموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات
الجهة ومحاطا لغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع لانه يجب
ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه
ويعاوده قال ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول
فان كان القسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع
الثاني ووضعه ثم يتحدد بعده للوجهات الحركات المستقيمة عنه
لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم
ان كان القسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان
محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول الموضع
هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى
الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل
على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين
احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد
الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق وليس
له موضع على ما عرفت به وذلك لان المحاط الذي له موضع يتحدد
يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على وضع
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد
تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره وحينئذ لا يكون المحدد
الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط
المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد
وجود القسم الثاني في قوله فان كان القسم الثاني وجود بقوله يتحدد
بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وذكر هذا المعنى
بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه كان المتصلة التي اولها فان كان
واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة

لان وضع

لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل
ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم
الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب
التشكك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل
جهتي البعد والقرب فدخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ام
وعليه اشكالان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان الاول متقدما على
الثاني حتى لو اجتمع الحجة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما
اقدم طبعها يكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ بين في
النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الخلا
ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا
للجهات الخاصة لان النار مثلا انما تطلب مقعر الفلك الاعظم
او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا
بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي
تطلبه النار قال ولاجل هذين السؤالين شكك الشيخ في كلامه
ولولا السؤال الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى
لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة
هذا السؤال لم احكم بذلك الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط
على المحاط فقد مر وسياتي له بيان اخر واما السؤال الثاني فليس
بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهوا هو النار ومحدد
الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قايل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب
ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات
سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي
العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية
اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار
ان يكون علة لتحديد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا تحركا
يجاوز على حيز النار ويصعد في فلك القمر بحكم جرمه بانه ذاهب الى
جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن
ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الحقيق المطلق

والوضع

اقدم بالكونه

هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط
والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثالث وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثالث ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثم الثالث في المعنى **قوله** ويكون الاول اعنى المحدد اولى به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين ساير الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محددا الجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** ويكون متشابها بنسبة وضع ما يعرض له من الاجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزايه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بغير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات

تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه اليه في

[illegible] المحدد [illegible]

مستدير

مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع تريد بيان حال البسايط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان تعني بها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي ويحدد بالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي باقرانها الا يكون مبدأ الحركة والسكون معا بل مع انضياف شرط بهما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي لحركات ما هي فيه كالاغتذاء الا انها يكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر ايلها بل بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى يقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك ودعا يراد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة ليخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك انما يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة وهو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها الا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلثة تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما الذي نحن ذكرنا الطبيعة المتغيرة من شيء في غيره من حيث هو غيره وقليدها

فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة

القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا
مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب
بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ
الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف البسيط ويعني
بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه
واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة
قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكر في هذا الفصل وفائدة
وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من
اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى مركب من
جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة
الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضي
من الامكنة والاشكال وساير ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا غير
مختلف ههنا اعراض لا يمكن ان يخلو الجسم في وجوده عنها كالاين
والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا
محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل التالي
لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا
على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها
مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا واحدا غير
مختلف هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم
ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه
بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس
ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم
واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا
القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس
المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان
القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس
المذكور وهي قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم
البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا خلي

وطباعه

وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين
وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك ثم بين ان
الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان في طبيعته تقتضي ذلك
واغمض البيان فيهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام
والثاني وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن
ان يبين بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف
فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم
لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته
لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع يتناولها
واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما
يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتأثير الحرارة والاناء المكعب في
الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع
واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي
بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع
ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى
بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم
الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير
غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات
ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب
الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع
بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر
يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق
بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك الا بهذا المعنى
ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود العرض
للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما
خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا
خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن
هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه

بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها
بعض الاجسام والاول يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع
المعين وليس كذلك وقادر هو امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهى طباع
الاجسام وقادر فى طباع الجسم متى هو مبدء لاستيجاب الوضع المعين
والشكل المعين وانما قال مبدء لاستيجاب فالدوام نقل مبدء ذلك او
مبدء لوجوب ذلك لان الحصول فى الوضع المعين والتشكل بالشكل المعين
ربما امتنعا بالقسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه
طباعه عند زوال العاسر ولو كان الطباع مبدء الحصول او لوجوبهما
لزال عند ذلك لكن مبدء كان مبدء للاستيجاب كان فى جميع الاحوال
يستوجبهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب
ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه وما اتفق
وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد
لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضى موضعا او شكلا بحسب الطبيعة
على الاجمال شرع فى التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما
بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضى الا مكانا واحدا لانه
لما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك
والسبب الذى يقتضى تجزئة المتمكن يقتضى تجزيه المكان فمكان
الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به فى اصل
الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد مكان على سبيل
الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذ لو حصل يقتضى وجود الخلاء
حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب
عليه غير المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا
لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الاجسام فلا احتياج
بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات
هى امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها
وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا
على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثانى لا يخ اما ان يكون الاجزاء
التى امكنتها فى جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية
او لا يكون فان كانت الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة المكان اولا

يكون

يكون للمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم
الاول ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقا ومكان القسم الثانى
ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه بحسب مكانه
اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم
الثالث وهو الذى لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع القيد
بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى
الجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه فان ذلك
يقتضى بقاءه ثم كالحديدة التى يجذبها قطع متساوية من المغناطيس
عن جوانبها وفى بعض النسخ اذا تساوت الجاذبات عنه وبيانه
ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه
يكون كل جزء منهما الى مكانه فانهما يفترقان اذ يقصد كل جزء مكانه
اذ لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما
الى مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتعاوقان بالضرورة هناك
فالوقوف فى مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الجاذبات
عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان ينبغى
ان يقول مثلا اذ لا ينفصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة
اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها
بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون فى
مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله
ويجب ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا
لاختلف هياته فى مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ من بيان
تفصيل المكان شرع فى الشكل واقتصر على البسيط الذى يجب ان
يكون شكله مستديرا لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحدا
وكون القابل واحدا ويمتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد فى القابل
الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف
انواع النبات والحيوان والكلام فى ذلك يستدعى بسطا
فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة
دالة على اختلاف طباعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على
اشتراكها فى طبيعة واحدة كما ان المعلولات المختلفة يجب ان يكون

مكان ظاهر

مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة
قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال
كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية
المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة ممكن الحصول من حيث هي
متعينة فمتاخرة عن المقادير التي يختلف باختلاف الطبايع ولذلك
كانت مستندة الى الطبايع وللقائل ان يقول فما بال الاجزاء الارضية
ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة
بالقسر ويبوستها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة
مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك
انما يمتنع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها
الشكل بل هو موكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال
الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة الشكل القسري
فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وايضا عوض ذلك
لزوالها عن الحالة الطبيعية من حيث بقاؤها عليها امن ... واعترض
الفاضل الشارح بان الفلك عنده لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة
خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تقتضي حيزا
واشكالا معينة مع استحالة خلوها والجواب ان الفلك مع قطع
النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب
الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي
وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا
معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك
والنقر التي تركزت فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها
مختلفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة والجواب لا يجوز ان
حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها
اما بسيط او مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة
والثاني يقتضي ان يكون شكله مجموع كرات بعدد البسائط التي في
المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل
واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون

عنهما

مع طبايع

مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال
مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور
الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل
الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل
القابلية في الفطرة الاولى ثم ما يتصل بصورة كمالية ثانيا او حيوانية مع
بقاء صورة اجزائها العنصرية بحسب امزجتها كذلك لا يبعد ان يتصل
في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تقتضي من
ذلك الفلك كونه بحيث يصير فلكا خارج المركز او تدويرا او كوكبا مع
بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون
ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من
ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى
فقط على ما تشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير
بساطتها وتركب محلها او على تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء
المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا
يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن انما ادعينا ان القوة الواحدة
في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل
في اجزاء المحل المختلف ما تفعله في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست
هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة
المركبة تفعل بحسب بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاجزاء بحسب
البسائط التي هي كالالات لها ليس عدة فاعلين بحسب عدة الافعال
تنبيه الجسم اذا تحرك ميل يحركه ويحس به المانع
ولن يتمكن من المنع الا مضعفا ذلك الحركة وفي بعض النسخ ولن
يتمكن من المنع الا مع اضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان انه
والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وتحرك الجسم انما يحرك
بتوسطه وسبب الحاجة الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة
والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كانت
او غيرها وفي زمان ما ويمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان
اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او اكثر منه فيكون
ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد

الا بنحو تبنيه فان الكاين نباتا او حيوانا
عند الفطرة

من السرعة والبطوء هي شيء واحد بالذات وهو كيفية تقبل الشدة
والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها اذ هو سرعة بالقياس
الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة
الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا
لا تقبل الشدة والضعف لا ليها واحدة فكان يصدر عنها حركة معينة منها
دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت ولا بل الشدة والضعف
بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف
اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانفشاشها
او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام
وغلظه وذلك الامر هو الميل فانه اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر
محسوس في الحركة الاينية بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة
كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه او الحجر يسيده تحت الماء
وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله
الجسم له في حال الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا
بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه
قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا وهو يضعف
ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى
فيكون قوله وان يتمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس
به عند عدم الحركة وذلك يدل على مغايرته للحركة وقوله الا وهو
يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف
وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث
عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي
تستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول ولما
كان الميل هو السبب القريب للحركة وجب ما كانت منقسمة الى
اقسامها اقسامه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه
الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات
عند نبته من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى
جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم
عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام في قوله والامتناع

قال الشيخ ... لا لبساطته الشدة والضعف

عن ذلك

عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون
بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع
كالحجر العظيم اكثر امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب
الخارجية وذلك كون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه
كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالجبنة او لطلبه الذي
لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان
الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم
حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى
مقصد ما وطلبه وعدم التوجه لغير ذلك المقصد والحركات المختلفات
معا يلزم منهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا وممتنع
ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان
مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان
احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه
بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان
كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويحركه
الحوامة وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا
طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان
اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة
مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تاخذ الموانع الخارجية
والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب
ذلك وياخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد
الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم
الميل ثم يحدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها
وتشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل
القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة
واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة
الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تاثير
غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى
ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال

من نوع الشيء ولا اضعف ان الاشتداد ...

القسرى الطبيعى وصعوده عند زوال القسرى كما نشاهد في الحجر المرمى
حالتى صعوده وهبوطه ومثل ذلك في الماء وهو قبل ابطال
الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء ليستوى وكيفية المقاوم
المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا
بكيفية متوسطة بين غايتى الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية
تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك وتسمى برودة
وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل
الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك هيهنا لا يجتمع في الجسم
ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسرى الشديد والطبيعى
الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب
الى الطبع وتارة بعدمهما وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى
والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذى
تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة
افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في
الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند
وجود ميل غريب يخالفها افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد
الميل الطبيعى فهذا ما ينبغى ان يحقق ليندفع الاشكالات التى
تورد في هذا الموضع كانوا لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان
اللذان رميهما قوى وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف
حجر يجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا **قوله** واعلم ان يكون
الميل الطبيعى لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع لما كانت الجهات
بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعى اما يتوخى الفوق وهو
الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه
النفوس النباتية والحيوانية يكون بحسب كمالاتها وجهات حركاتها
قوله فاذا كان الجسم الطبيعى في حيزه الطبيعى لم يكن له وهو فيه
ميل لانه انما تميل الطبيعة اليه لا عنه لما كان الميل الطبيعى الى
جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعى وهو حال غير طبيعى
كالحركة موجبا لعدمه عند العود اليه وهو حال طبيعى للسكون
بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعى يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن

له مثل

له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك
بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب
عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعى حين يكون في مركز العالم والتحقيق
ذلك ان المكان الطبيعى للارض ليس هو مركز العالم الذى هو نقطة ما
والا فلا شئ من الارض في المكان الطبيعى بل كونها في مكانها الطبيعى
هو كونها بحيث يطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها
بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانها الطبيعى لان مكانه ليس
جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله فصار
مكانه جزءا من مكانها **قوله** وكلما كان الميل الطبيعى اقوى كان امنع
لجسمه عن قبول الميل القسرى وكانت الحركة بالميل القسرى افتر و
ابطأ لما ذكر الميلين اعنى القسرى وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين
حال الطبيعى منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين
فاشار الى الاختلاف الذاتى المذكور ليبنى ما يجيء من الكلام عليه
واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسرى افتر وابطأ الى الحال
الحادث عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذى
لا ميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا تقبل ميلا قسريا اعنى انه بالجملة
لا يتحرك قسرا او لا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا
في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومانع فيبين انه يتحركها في زمان
اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان
عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذى
الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر
مثل مسافته فيكون تحرك كلا مقسورين ذى ممانع فيه وغير ذى ممانع
فيه متساويا في الاحوال في السرعة والبطؤ هذا خلف فقد بان ان الجسم
القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه
نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشيا مسافة وزمان
وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول هيهنا اذا اتفق كل واحد من هذه
الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما ولنبين
بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة
اطول في زمان اطول واقصر في اقصر فيكون نسبة المسافة الى

المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي و المتحركان في المسافة
الواحدة يقطعها احدهما اسرع في زمان اقصر و الاخر ابطأ في زمان اطول
فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل و المتحركان في الزمان الواحد يقطع احدهما الاسرع مسافة اطول
و الاخر الابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة
المسافة الطويلة الى القصيرة فتبين من ذلك ان الطول في المسافة
والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطؤ واعلم انه
لا يمكن ان تكون الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة
وبسبب السرعة والبطؤ تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع
ان توجد الا على حد ما منهما فهي معراة عنهما غير موجودة وما لا وجود له لا
يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية
والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ المتخالفين
لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل
الحركة السريعة و البطيئة واما غير النفسانية التي مبدأها الطبيعة
او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها
فهي بحسب ذاتها لكانت تحصل في غير زمان لو امكن و اذ لم يمكن ذلك
فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك
الا عند تعاوق بين المحرك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لان الطبيعة
لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت و القاسر اذا فرض على انه ما يمكن
ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت و الميل في ذاته مختلف فالتفاوت
الذي بسببه تعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة
والبطؤ يكون لشيء آخر اما خارج عن المحرك او غير خارج وهو الذي
يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما
يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج
فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
شيئا و يقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية
وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم
من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي و الداخلي ارتفاع السرعة
والبطؤ من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة و لاجل ذلك استدلت

الحكماء

الحكماء بلحوق الحالتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا
امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ
ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يحركها قسر او هو مسئلتنا هذه
ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوق لما كانت
مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة
والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة
والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة مع فرضهما على التكافؤ اعني القلة في
احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض
متحركا عديم المعاوق يقطع مسافة ما في زمان ما وآخر مع معاوقة
ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر ثم ثالثا مع معاوقة اقل من الاولى
على نسبة الزمانين وهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم
المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها
الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم
وهو ايضا محال وهذا منتهى مقاصدهم في هذا الباب واعترض
على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره
بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا
وبسبب المعاوقة يختص بحد زمانا فتستحق بهما واحدة للمعاوق
ويختص باحدهما فاما فقدانها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها و كثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد الانضياف ما يحصل من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران وانا اقول الحركة بنفسها لا يمكن
ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في
زمان لكانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او ضعفه
كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف و لنرجع الى المتن
فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه
بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك
مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان

ولنحرك في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة
ما وظاهر انه يتحرك بها في زمان اطول ولنكن جسم ثالث فيه مبدأ
ميل ومعاوق اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان
عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة
زمان ذي الميل الاول وعديم الميل الان مع صحة الزمان يكون
نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى
الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته
لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسيذكر من بعد
واعترض الفاضل الشارح بمنع ان تكون نسبة اثر القوي الى
الضعيف الى اثر القوي عند الاجتماع كنسبتهما حال الانفراد فان قيل قوى
الجسم منقسم بانقسامه قلنا لعل القوة للموثر انما تحصل عند
اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها مثل تعلم عند التجزية واعلم
فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على
احتياج الطبيعية اليه على ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان
يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ ميلين متخالفين يعوق كل واحد
منهما الاخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن
ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في
الفلك ايضا معاوق لانه مستقر في الحيز فالزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها و
ينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور
والطبائع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام
الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا
وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالمنع عن التاثير
بسبب الصغر وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط
في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا
باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة
المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو في الطبيعة
كلي فيجوز هناك من خارجها فان معاوقة القوام كافية هناك

واما

واما في القسري فظاهر لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في
القوامين واما الفلكيات فلا يلزم من دلالة الدليل عليها من الغرض تذكير
يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة
ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان
لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة النقطة الى الخط فتح ان لكل
حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما
تمت هذه الحجة لابتنائها على التناسب وهم وتنبيه ولذلك اقول
ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل
يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه
او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى عنها ورودها اياه وضع او شكل
صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان تصير مكانها مختصا انطباعها دون
مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان مجموعها من نوع الهباء ثم لا يسلك
مع اختلاف احوال الماس بمكان طبيعي جزئي تختص بها الا استحقاقا
فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه
وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنه يجب
ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه متبرئا عن اللواحق الغريبة
الغير المقومة لماهيته او وجوده فاذا فرض كل جسم كذلك وانظر هل
يلزمه وضع او شكل واما الحادث فانه لو بحث ذات الجسم عند
الحدوث بمكان بعد وبمكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته او
لداع مخصص او يكون اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك
وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير
المقومة وقد نفضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق
لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق تستند الى اسباب غريبة
قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا
الوهم تشكك اورده في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استحقاق
الجسم الموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر
الميل عقبه ثم لما فرغ منه عاد الى ذكر الاشكال على حكم الاول
وتقريره بحسب ما في الكتاب انه ليس يجب ان يكون ذات كل
جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا

ليس بمعنى للقوابل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون
الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظا اولانه يعم الاجسام كلها قال
وذلك لانه من الجائز ان يختص بحادث الاجسام كل جسم في ابتداء
حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب
خارجة اتفاقية لا يعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة في ذلك
الجسم او ترتيب في نظام الاجسام كلها فصار ذلك المكان والشكل بعد
الحصول اولى بالجسم الموجب اللاحق بما وجد بعد وجوده كالامر في
المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما
كان عليه الى موضع او شكل حصره الناقل به وذلك كما يعرض لكل
مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مخصصا بطباعها دون
مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما اوجب انفصالها عن
الارض وحصولها في موضعها على ما هي عليه وان كان في ذلك يعني به
ذاتها الا انها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب
ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك
عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بسبب استحقاق يقتضيه طبعها
فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق
وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بسبب الاستحقاق
المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير
الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن
كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم
كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك
ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا
ليكون الحكم كليا اما اقتضاء للشكل ولما قال كل جسم لم يذكر للوضع واقتصر
على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه
لجسميته ثم قال واما المحدث فقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك
به اكثر فانه لو خص الجسم بمكان دون مكان لا لمرجح يرجع اما الى
الجسم كاستحقاق يوجبه لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها
من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق
والاول هو المط والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا

قطع

قطع النظر عنها او اشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه
لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب عند وجوده
ولا يعقل له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان لكل ممكن علة سبب

اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله
عليها من الامور الامكانية ولعلل خارجة وتقبل التبديل فيها من طباعه
الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنهما
بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل احوال الجسم لا تخ اما ان يجب بحسب
طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل او يزول
وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل خارجية تقتضيها وتلك
الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست
بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا
كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار
طبعه مهما امكن ان يرفعه قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم
مبدأ ميل بالطبع الى الجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في
مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير
ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب فلذلك
كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع يعني المقولة الفلك غير واجب
فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في تقسيم معنى عليه ما يتلوه

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي يعرض
اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك
واجبا لشيء منها فهي لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها
واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع فله
على الاستدارة فيه ميل مستدير يريد اثبات مبدأ ميل مستدير
لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تعرض لانه قد عرض فيما
مضى ما دل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال
اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو
ممكن الاجزاء التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل
فيه وهو محاذاتها له والحد ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير
غريب فانه ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة

عنها لجاز نه فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم
واعلم ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع سكونه و
ما لعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان تعوق عن الحركة
المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده
عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل
بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا
الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد
ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح
عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال الى
ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله فكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة
لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة
ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات
الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام
والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة لان امكان احتراق الطلق
لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف
على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر
بسيطة فلا يجب ان تحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء
التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا
يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته
بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا تتناهى بحسبها
واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها تحل بما يحقق
من الاصول المذكورة واتى في الجواب عن الاول ان الامكان
بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لانه مع ذلك الامكان
وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري
المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها
مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم
فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن
هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين
لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه

ويطلق عليه القسمة الى ما لا يصح عليه الانحلال ٢

وحركة

وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد
مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان
يستدير عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص
عليه المحركة اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف
وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود
ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون
مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين
مختلفتين في جسم واحد تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل
الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب
نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك
الجسم اولا ليس مما يحدده جسم وضعه يحدد من خارج محيط به فبقي
ان يكون بحسب جسم من داخل بعينه مما ذكرناه من ارض او هواء
الوضع المتبدل باي معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل
النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون
عند ساكن تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كغيره
من الافلاك المتحركة بحده على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على
الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط
ان يخالف في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا
في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد
الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة
ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات علمت ان تبدل النسبة لا يجب عند
متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ويجب عند ساكن على الاطلاق
اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان
يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل
جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان
حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى طلبا
حقيقيا الى المكان الذي بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان
الذي بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان ذلك
قبل لبسه هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فتحرك فهو متحرك هذه

المحاكمة م

المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم تريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجي بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المط ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المط وهي في الاجسام وهي في القضية الميول الظاهرة فان الميل للبسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المط مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان قوى الطباع المختلفة لا يقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشارح صرح بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المط فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخ اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد حصره وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو هنا في مكانه فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرج عنه وانما قال في جوهره يمكن هذا المكان قابل النقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث التشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم وهم وتنبيه فان شككت وقلت يكون ذلك المتكون لصيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون

فقد اوجبت نوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار الوهم هو ان تقوا انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الجواب ان اللاصق هو الذي يكون في مكان مجاور لمكان الملصوق ومجاور الشي غيره فهو لم يكن في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب وتحقيق الجواب ان مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليهما عائد اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شي وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدا ميل مستقيم فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شي اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سوال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شي واحد

تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي
فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصيله
وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم
حركة هو اذ ليس ثمة شيء اخر غيرها اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة
المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد
احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة
مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع
وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت
احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبداهما
شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل
مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع
ان يكون معه فيه ميل مستقيم والثاني انه لا يمكن مفارقته
لموضعه الطبيعي ولفظ ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان
الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه
المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده
انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين
عن شيء والثانية انه لا ينفسد الى شيء آخر يتكون عنه وذلك
لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد
فعن علته الية والفايدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والفناء اي على الوجود بعد العدم
والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود
وبعده فبين الشارح انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون و
الفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع اطلاقهما بالمعنى
الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما
لا يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك
بقوله ولهذا لا يخرق واشار بلفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه
لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا تعلق له بامتناع
الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه
الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة

واشار

واشار الى ذلك بقوله ولا ينمي فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم
بسبب دخول اجزاء شبيهة به فيه بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك
التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او
تخلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار
اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة توثر في الجوهر
كتسخن الماء المودي الى فساده وكونه هواء منه لا لان ساير
الاستحالات جايزة عليه بل لان امتناع ساير الاستحالات
لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك
واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض
والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا
يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من
ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر
الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام
بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في
الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع
وجود كل واحدة من الثلاث وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة
اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية
المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة
المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك
الاجسام التي قبلنا اي تحتنا فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة
والبرودة واللذع والتخدير ومثل الطعوم والروايح كثير لما تكلم
على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية
فبدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه
الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل الملموسات
ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار
احوالها المذكورة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي
العنصريات وقوله تحتويها اي تحت ادراكها بالاعتبار والاستقراء
وقوله قوى مهيئة الفعل والقوى قد مر انها مبادي التغيرات
وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا

الكيفيات تهيئها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها او القوة المهيئة
نحو الفعل كيفية تصير بها موضوعها مستعدا للتاثير في شيء اخر فهي
مبدأ للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية تصير بها موضوعها
مستعدا للتاثر عن شيء اخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان
ملموستان وقالت القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها
احداث الخفة والتحليل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي
من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل
مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب
ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها
لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدرك
شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد
الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون
بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد
متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس
بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير
جوهر الروح الحاملة لقوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه
غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج
العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه
الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية
للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل لفرط البرودة المقتضية
لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما
ابلغ الكيفيات المنسوبة الى الحرارة والبرودة في بابهما فيقاس سائر ما
يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة
والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة
وانها تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف
واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الاذواق واجاب المحكم بينهما على
ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا تنحصر
ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لا انفعاليتان عن الذوق
والشم عنهما والتامل في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى

بمعنى ان الفعل ثابت للفاعل بها هي موضوعاتها

الكيفيات

الكيفيات الاول وانما قال الشيخ مثل الطعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل
الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا تحس بتاثيرها في الذوق
وقيد الروائح بالكثيرة لانها غير منحصرة قوله وقوى مهيئة نحو
الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة و
اللزوجة والهشاشة والسلاسة قسم الانفعال الى السريع والبطيء
لئلا يتمسك احد في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال انها ليست
مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها
الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة
بما يقابلها وليس في التعريفات الا تسهل او ادراك المعرفين لذكر او لا تعرض
الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك
لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب
ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء
ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع
هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه
ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا
ان يتعرض للبحث وكذلك لا باس بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات
القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي
قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون ذلك لقبوله الغمز من
الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل
الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا وهناك امور ثلثة
احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز
وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك
ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث
المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في
الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد
نحو اللاانفعال ويرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان
يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاصر
وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس غاية الفرق

بينها بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنتسبان من حيث
الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا تنتسبان الى
المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات
لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشارح اذا ذكرهما
في تفسيرهما المنقل ماهيتهما عند تفسير حقيقتهما واما الرطوبة واليبوسة
فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معا الى الفاظهما لئلا يقع
الاشتباه بينهما وبين ما يجرى مجريهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبة
ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل
اضافية وانها انما تفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء
الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه لحلاق الاسم
على المسمى واستعداد الانعصار مع وجود القوام غير السيال وعدم
التفرق ليس بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى
اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل
واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر
التفريق بها والتشبه عند متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب
الكثير واليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها
والظاهر ان هذه الاربعة تفتقر الى الرطوبة واليبوسة وهما بعضا
كون الشيء معدا نحو انفعال ما **قوله** ثم اذا فتشت وجدت
في التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة
والبرودة والمتوسط الذي يسمى بالقياس الى الحار ويسمى
بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل واحد منها اذا اعتبرته
او جسما او جدته عادما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة
ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة او البرودة مثل اللازع والمخدر
وكذلك الحال في الهيئات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم
اجسام العالم التي بلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل
تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها التشكل من غير ممانعة فيكون
رطبة او تصعب فيكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا
فلعلها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها
جسم جسم او تفتقر الى ما بين انتها اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة

وغيرها

والسمع غيره

وغيرها الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمشمومة
والمذوقة والمسموعة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بمنظوراتها
انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط
بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا تدرك المتوسط
الذي يتوسط لها فلا بد من ان خاليا عما يدرك فهي وتلك الاجسام لا تخلو عن
الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك
المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوايل المحسوسات
ثم التامل والاستقراء تقتضيان انها لا تخلو من جنسين من
الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو
الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو
الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تفتقر
عند الاعتبار الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات
اوايل الملموسات وهي التي بها معا على الاجسام العنصرية و
ينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة
والمراد من قوله اما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات
تنبيه والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في
البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في السيلان هو الهواء والبالغ في
الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة بعينها ولما
كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات
المركبات ومنها انها اركان يحصل بعددها عالم الكون والفساد
وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل
والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها
وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب اماكنها المترتبة
وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل
على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ
الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في فصل له يعرف بعيون المسائل
بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد
البرودة هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض
فقوله في تقريره فقد ظهر ان كل واحد من هذه الاجسام لا تخ

عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر
بانتساب الكيفيات الاربعة اليها بحسب الازدواجات الممكنة
مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام
صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفا
وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام
التي لا تدفع لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة
فيه من هذه الكيفيات واذ وجد الفعليتان في الجسمين اللذين هما
استقصاءا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتان
في الباقيين اظهر بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدأ
بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد
وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله
لطبعه الى مبدأ تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد القضية
في صيغة يدل على مساواة طرفيها لتعلم ان هذا القسم لم يزاحم
عما سواها او يعرف ماهيتها وكذلك في الثلاثة الاخرى وانما عبر
عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع الشارح في تفهيم
اولين دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل
الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض
لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة
والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي
الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه هاهنا
قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين
على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال
وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين
ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا يكون في غاية الحرارة
ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها
وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة واما
برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من
المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان
الاحساس ببرودة الماء اقوى لوصوله الى المسام والتصاقه

بالاعضاء

بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
به اشد واما السيلان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان
كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلاثة غير الارض والنار اولى
به من الكل لانه الاسخن الطف وارق قواما وليست سهولة التشكل
الا لرقة القوام واللطافة ثم اقول ان الشيخ بنى البيان على الوجدان
اما الظاهر كلمس ولا شك ان احر الاجرام في الظن الاول هو النار
وابردها هو الماء واشدها سيلانا هو الهواء ولم ينازع في ذلك من
نازع الا لقياس او استدلال وذلك باب لخارج عنه ههنا
والحق القول فيه في الشفا قوله والهواء بالقياس الى الماء
حار لطيف يتشبه به الماء اذا اسخن ولطف لما فرغ من تعريف
العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات
الخفية ايضا وهي ثلاثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة
النار واما رطوبة الماء فظاهرة لم يذكرها وراعى الترتيب
المذكور فابتدأ بذكر حرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى
الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس
بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس
الى الارض لانه لم يتبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة
الهواء بان الماء يتشبه به اذا اسخن ولطف اي تحلل وتشبه به
بتحركه وتصاعده في حيزه لا بكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها
والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه
الاستدلال ان الحرارة يقتضي الخفة واللطافة والبرودة يقتضي
الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما
هو ابرد فهو اثقل واكثف فلو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم
يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله
والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن لعلة بردت وهذا
استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة
هي اشعة العلويات وقوى المسخنات السفلية كالرياح الحارة
وغيرها قوله واذا اخمدت النار وفارقتها سخونتها يكون
منها اجسام صلبة ارضية تتكون منها السحاب الصاعقي بريد

اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما
قال بهمنيار يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت
لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ثقيلة نظرا لانه ايضا
قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة الارضية
المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل
اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية
صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا
الفهم قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق
على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة
فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت
مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في
معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار
حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء ولا تبقى
كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا
يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها
ثم استدل الى تاكيدها بحجة اخرى فاستند اقتضائها للامكنة المختلفة
على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهوليته هذا الاختلاف في نفس
الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور
غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت
اقتضائها للامكنة المختلفة باختلاف ميولها الطبيعية لان
الاستدلال بها على ما امر اوضح الاستدلالات على اختلاف
الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن
الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول
الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من
حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط
الهواء من حيز النار وهو خفي قوله وذلك في الاطراف اظهر
الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا
وذلك لان المعاوق مع ذلك ينقص حجما فينقص معاوقة فلذلك
يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف

ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء

الظهر

اظهر قوله من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل
الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بالطبع يكذبه ان الاكبر يكون اقوى
حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في
الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة
على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على
اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر
دون كلياتها وكان من المحتمل ان تكون جزئيات العناصر لا تميل الى
امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او
بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي
يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا
واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر
يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ
خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه
مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة
لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق
وكذلك يطفو الاخف فوقه فاحتج عليهم بما يتضمن ابطال جميع
الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى
الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر قوله قد يبرد الاناء
بالجمد كما يندى من الهواء كالقطرة ثم الى ان حدثت ولا
يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف
واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل
الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينساق اليها من موضع
اخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم
يصحو ثم يعود يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال
به على اشتراكها في الهيولى ويقول تغيرات الاجسام بصورها لا
تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى
فسادا وكونا كما مر وتغيرها بكيفياتها انما تقع في زمان لانها تشتد
وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما تقع بين جسمين

لالم

نفسد احدهما ويتكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من
الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة
الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب
الاربعة في الثلث لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين
متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف
الابعد بتكونها اوساطا فانه لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء
وح يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين والعناصر المتجاورة
تقع بينها ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين
الماء والهواء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج
على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاول
ستة هي بسايط واربعة من الباقية مركب من بسيطين
وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما
واثنان مركبان من ثلث بسايط وهما تكون الارض من النار و
عكسه فالشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون
والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على
نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول
مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام
الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر
فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية
ايضا لم تكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت
بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ واثبات
نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى
مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ
من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء
فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر
الاناء اذا برد بالجمد اشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد
فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما
ان يكون من الهواء وهو المط واما ان لا يكون منه بل اما ان يترشح
من الهواء اللطيف به على ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد من

الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله
والاول باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان
كانت باقية فقد يتصاعد عند افراط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة
للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما انتفاء
تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة
بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى
واما انتقاصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما
تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين
حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي يكون في
هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة
مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن من خرق حجم كثير من الهواء
لكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد
اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه
ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما
لقطته مثلا اي حتيت وقيل على ذلك ان كانت برودة
الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء وجب ان يصير كل
ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء ح ويتصل به هواء اخر
ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك
فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان حجم
الاناء الصلابة لا يتكيف بالكيفيات الغريبة مس بها وعند التكيف
يحفظ الكيفية بطيا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه
بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ما يوجد الاواني الرصاص
المشتمل على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء
المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة
تكيفه بالكيفيات الغريبة يحلله الهواء المطيف بظاهره من
برودته الشديدة التي تمس بها فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء
اما اذا انحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني
وهو ان يو الندى يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه

احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ما يوبل بسبب
وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لا يوجد
الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع
الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ
الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ايضا الا فى موضع الرشح فدل قوله
على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من
الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفايدة والثالث ان الماء
اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح
اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لو قلته فقوامه وليس كذلك
واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف
واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالتعيين وقال فهو اذن
هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال
دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من
موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزل ذلك السحاب
للجابحة تعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك
قد يكون صحو صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر هواءها الى قوله
ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال
صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد
ذلك فى جبال طوس وطبرستان وغيرهما وقد يشاهد اهل الساكن
الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم
من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل وفى المواضع
التى تختفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء
ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير
الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فكان
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب
ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب
فى ذلك هو البرودة وحدها ولا انها على اى شرط ينبغى ان يكون ولا ان
المانع ايها عن ذلك اى شى هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة

الكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند
حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد وشاهدنا
ما يقتضى حصوله فيها اثبت ذلك لمن شاهده واعتبره علم بالجملة ان
للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت
البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود
مانع بالجملة وان لم يعرف هما بالتفصيل وذلك لا يقدح فى علمه بامكان
وجودهما قوله وقد يحلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ
الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار
اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل الذى يتقد يضمحل فى
الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكره
الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يحلق النار بالنفاخات
من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التى
يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهده من يزاول ذلك قوله
وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك
اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه
الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة هذا
هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبيان صيرورة
الارض ماء انفعالا وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها
سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعنى طلاب الاكسير ويكون
ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجرى
مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما شاهده فى الاجزاء
الارضية الذائبة المتحجرة كيف تصير ملحا او مذوبا بالماء والاجسام
الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه
بقوله كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد
من بعض المياه التى ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما
ذكر هذا العكس بخلاف نظريه لانه انكر وجود اما القياس اليهما
ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد
ثم انه المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها
الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة

فان الجبل بتفيره

ز المحرقه

ای انما افاد بهذا

الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة
بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة
في الكيف مثل الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة
فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال
لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي انكار الامور
محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا
متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها
العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دال على حدوث صورة تستحفظها
اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا
هذا وهي الاركان الاول والحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة
حين يوجد خفيف مطلق يحيى نحو جهة الفوق كالنار وثقيل مطلق
كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء
قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد
ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات مركب المركبات
منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من
حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار
الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي
ان يكون باعتبار اماكنها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد
ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال اماكنها في التنضد
والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة
فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها
وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصري وقوله وهي
الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم
وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان
لكنها لا تكون اولا فالاول بمعنى وقوله والحري ان يتم بها عدة
ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة
وقوله حين يوجد خفيف مطلق يحيى نحو جهة الفوق كالنار
اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما
ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فذلك

صح

صح

الربيع

الربيع واجب واما الفرق بين المطلق وبين الذي ليس بمطلق منهما على
ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه
ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا
بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم
انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه
الاجسام المستقيمة الحركة فان ذلك قعره بالطفو فوق الاجرام كلها
اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي
في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة
الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون
ما بين ذلك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية
واحدة وهو هذا اسفل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء
والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى
المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب
من الاول وليس بهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يختلف
عنها وبالاعتبار الاول الا ان يد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل
الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون
القسمة حاصرة وليكون مشاولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف
مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر
الاركان كاف على ما مر واما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا
ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى
بيان مساواتهما اعني ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان
الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت
جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منقسمة بحسب الغلبة الى
واحد من هذه التي عددناها هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات
وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب
والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتشابهة منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل
بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان

والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات لا غير بلا استقرا
وتشكك الفاضل الشارح في سبيل الحو العدم الاحساس والتمثيل
بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر
جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والجزء المتصل
بكليته فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق
المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده
ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في
الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظه
ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها
لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها
لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من
استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان
الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد
لقبول النارية اقوى تنبيه هذه يتخلق منها ما يتخلق بامزجة
تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلف بحسب المعدنيات
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اقول يريد بيان كيفية تولد
المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات اما ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا او ذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا او ذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة
ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم
الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة
والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض النوع بعد
الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان
ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس
لانواع لا تحصى بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على
اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصى لها بحث لا تتشابه اثنان
من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان

[illegible]

ولا بسبب

ولا بسبب المبدا المفارق فانه كما سبق موجود احدي الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة
والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور
الاربع النوعية التي لحاملها مواد المركبات كما مر والاختلاف
ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها
لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب والتركيب
يختلف باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة وبقياس
بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد
التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية
هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات
الاربعة وقوله يتخلق منها ما يتخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها
وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب
قوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب
لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله
معدة نحو خلق مختلف اشارة الى ان الاستقصات يحصل لها بسبب
هذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق
والخلق يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل
وتنسب الى الكيفيات المحسوسة بالكيف والمراد ههنا مبادي
تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات
المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا
يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية
بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي
على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب
المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير
ولكل واحد من هذه صورة مقومة لها تنبعث كيفياته المحسوسة
وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان
يسخن او ان يتخلخل او يجمد والمعادن وما يشبهه محفوظة وتلك
الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات

وفيما يعرض بعد التركيب

المتعقبة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات الهيولى على ما علمت
والكيفيات اعراض والاعراض كلها كانت لواحق فلذلك
لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات
الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى
ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات
الاولى فقال في لكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية
تصير بذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول انها تنبعث
كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما باشارات بحجج اثنتين
سوا ثنتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وتحفظ
الصورة مثل ما يعرض الماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية
او ان يخلق عليه الجمود للمعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية
وما يحته محفوظة وهي صورته النوعية معاد ان المستبدله غير
المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى
نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال
الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد
الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان لبس
الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال
التركيب قوله الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انهم يحكم
بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي
اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة
لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف
وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من اخر وجاز ان يكون
اشد حرارة من اخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة
لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد
بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم
يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن
الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين

وان لم

وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار
المحل الواحد الثابت الحال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس
ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد
في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن
ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه
بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه
الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك
ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من
تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله
وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا تضعف لامتناع تبدلها
على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود
حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو الحجة
الثالثة وهي اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور و
الاعراض بحسب الماهيات قوله وتلك الصور مقومات
للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كلها كما
كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا
فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك
القوى الطبيعية الخفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ
اول الحركات والسكونات التي تكون وذكر في هذا الموضع ان
بالطبع
الكيفيات المشتدة والضعيفة التي تكون لاشتدادها والضعف
فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه هاهنا
على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار
كونها مبادي الحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومة
للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى
قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج قال
الشيخ في الشفاء الكون ما قد اخترعها في قرب زماننا مذهبا
غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من
بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها

صورته الخاصة ولبست صورة واحدة فصار لها هيولى
واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله
من غير ان تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه
بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون
عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها
المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية
متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج
يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عنه لان الاول ان
الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه
وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا
معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلها
محال فاذن يمكن ان يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته
ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في
الكيفية الصادرة عنها اذ المعلول تابع لعلتها ولا ينعكس
بل انما تنكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر
في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل بينها
كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستحر بالقياس
الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع في
تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت
في كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان
الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل فيها وقوله المتضادة اي
المخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي
الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد شاملا
للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت
كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف
فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة
تكون بسبب تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي

كيفية

كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشر اجزاء
والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية
متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابهة
وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي
لا يتجاوز بين الاطراف وتلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة
الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال
الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشرايط
بعينها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء
التي ليست في معادن الهواء ووجود الارض دليل على وجود الكيفية
المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وهنا بحث
وهو انه يرد انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد
بالكيفيات الفعلية وهنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات
منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور
ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات
انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة لكون انفعالها هي استحالتها
في تلك الكيفيات وايضا لم يجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها
بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي
المبدا لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك
بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة
وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا متوسط حرارتها تلك في مادة
الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان
برودتها كما ذكرنا في المثل سابقا ولو كانت تلك المادة خالية عن
البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار
مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة
والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان
الماء الحار لو امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من
الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة
مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان

المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وهم وتكييف
ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء
في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن انه يبرد
بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا وقد تبين فيما مضى ان القول بالمزاج
مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل
بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء
النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تكون هناك
وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه
القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
ويزعمون ان الاركان الاربعة لا توجد شيء منها صرفا بل هي مخالطة
من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب
الظاهر منها وعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها
فتغلبه ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدثت
بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما
كان غالبا وظاهرا ومنهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل
بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن
بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة وهما المذهبان متقاربان
فانهما اشتركا في ان الماء مثلا لم يستحل حارا ولكن الحار نار
تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل
الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارج وادعاهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء
شيئا اخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على
فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما
وقد كان الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن تقررا ولا مذهبهم وهو
ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة
امور من المشاهدات قوله فاذا فعلت ذلك فاعتبر حال المحكوك
والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه
هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند
الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من

غير

غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المحكوك والمحكوك هو الشيء
اليابس الصلب الذي ماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين تحك المحكوكة
منهما تحمى بل يحترق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمخلخل
هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح
النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن
لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل والحركة الشديدة المقتضية
لرقة القوام تقتضي التسخين ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء
ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا قوله واعتبر
حال السحق في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ
ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه هذا الاستدلال الثاني وهو
ان المائعين المتشابهين اذا سحقا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم
الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي منحل في الوضع عديم الاستحكام
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ
النار وفشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل اول
الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس
الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من صموم مقدوم يمنع
البلاغ في التسخين لمنع الفشو وفي بعض النسخ بمنع الفشو
اذا كان لا يخرج منه شيء عند حتى يخلفه كما مر واشتر بعدنيه
صمام القارورة وسدادها او قدامها لما يوضع في فمها وهذا الاستدلال
الثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب
ان يمنع عن التسخين بما فيه سيما بالغا لامتناع دخول شيء عند فيه
فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك
قوله واعتبر حال القمقم الصياح وهذا الاستدلال الرابع
وهو ان القمقمة اذا امليت ماء وسدد راسها واستحكم ووضعت
على نار قوية فانها تنشق بضرورة اكثر ما ينبها نارا وصيحة صيحة
عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب وهي من جملة التجاربين
لحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيهما و
خروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون معا قوله
وانظر ما بال الحديد دما فوقه والنار من الجزائر لا يصعد اثقاله

وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء
البارده لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو لاستحالة وقال
الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله
يبرد بالطبع من دون تلك فيقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد
مثل برودته ثم قوله والعلة تحول النارية كما استمر ببرودها
الجاد والحصية من غير تولد صحيحية ولا نارية هذا هو المذهب
الآخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الجاد والحجم
لان كون النار فيما يغلب عليه البارد بالطبع اغرب وقال
الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع و
تلبثه المختار فيه تصغره عن اختلاطه من الارض والماء حتى يظهر
كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل يستعاد ان تصدق
بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة القضا فيها الحقو لقيام
منها مشتبه في ظاهر الجمد وباطنه ونحس فاسيه في جميع جرم
الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب
من النارية الا الباقية عند الجمر لكان لا استبعاد ان تصدق
بكونها كونها لا تبرز ولا تسخن ولا تلحق لمس ولا نظر فكيف
ولو كان هنا الكمون وبروز لكان اكثر الكامن بروزا وفارق الكلام
بعد هذا الطويل بنيه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي
تنفصل عن خشبة القضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرمها
وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجوده بالفعل في باطنها على سبيل
الكمون بغير تحريقها وكذلك النارية الغاشية في الزجاج الذائب
الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان يحس اكالات
بعد البروز مسي الذي هو مشفاف ولا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس علق بالحقيقه لو لم يكن في القضا الا النار الباقية
بعد الجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه ووجود الا بروزه
الرض والسخن ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق
بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه
الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا الطويل ان لا يبطل الا
احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه

بالتفصيل

بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام
فيما بعد الذي يقتضي طويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة
الادوية الحارة كالعرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها
مع انها غير ظاهرة الحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون فيها
مثلها فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند
انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية
وهو خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي
في العرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان
قالوا ايضا مثلها فقد نقضوا مذهبهم والا الزمهم ما مر تنبيه اعلم ان
استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون ذلك لها اذا علقت
شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث
النار قوية هي مشفافة لا تقع لها ظل وتقع لما فوقها ظل من مصباح
آخر يريد ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة مشفافة
لا لون لها والمراد باستضاءة النار شعلتها او تقيدها بقوله الساترة
لما وراءها المستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم
ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها
بالضوء ونبه بذلك على ان النار الصرفة مشفافة لعدم ما يقبل الضوء
عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار
قوية من سائر اجزائها انما يكون مشفافة لنفوذ البصر فيها لعدم
الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس
الشعلة قوله وربما كان لتفرقه وتحيزه وانتشاره اكثر من
حجم الشعاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان الشفيف للانتشار
وخلاء للاستحصاد الصنوبرية مستحصفه النار وهذا جواب
عن سوال ذكره بعده وهو ان يوجد الشفيف وعدم الظل في
اصل الشعلة انما الانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم
الشفيف والظل فيما فوقه لانكسارها واجتماعها وذلك لان
شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء متفرقة
في قاعدة المخروط ومجتمعة في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله

كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وتحجمه اى تعظمه
وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذى هو اصلها ومع ذلك يكون
التشفيف وعدم الظل فى الاصل دون الراس قوله فبين من
هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو التنبيه لما سبق
قوله واذا استحال اليها النار المركبة التى تكون منها الشهب
استحالة تامة شفت فظن انها طفئت المتحلل اليابس المتصعد
لاكتساب الحرارة اعنى الدخان المرتفع من الارض الى ما يعلو البخار
لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك
فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة للماء والارض
ومخالطة البخر لهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالى ولا تم
ذهب الاشتعال فيه الى آخره فراى الاشتعال ممتدا على سمت
الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحال
الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاشتعال
فظن انها طفيت وليس ذلك بطفوء قوله ولعل ذلك من اسباب
طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيحة مثلا فى تنور مسعر
صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم تطفى
قوله والاشبه ان اكثر السبب فى ذلك عندنا استحالة النار
هواء او انفصال الكثافة الارضية دخانا الذى كلما قويت النار
قل لكونها اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون
دخانا بقائه فى النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا تكون
فى الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل
الارضية عنها دخانا ثم يحيل الحالتها الارضية بحسب قوتها
وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع العرض
ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان فى المركبات وسببها فى
المزاج والمحرك الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث
لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من
حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان
مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول
وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب

المادة

المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار
المحيطة بسائر العناصر غير مرئية لبساطتها تنبيه انظر
الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل
مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع
عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
لتستوكر نفسه الناطقة الشريفة لاحظ فى هذا الفصل عبارة
الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال فى المختصر الموسوم بعيون
المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى فى الغاية لانه خلق
الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من
الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان
ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر
حتى يصلح لقبول النفس الناطقة والاصول هى الاستقصات
الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو اقرب المعادن الى العناصر مزاج
واعدلها واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقى عنده
ليس بموجود وفى قوله لتستوكر نفسه الناطقة استعارة
لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة
الطاير الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها
على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبداها الواحد
وتسبب بها لتستحق لان يفيض عليها صورة او نفسا تحفظها فكلما
كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفايضة عن مبداها
اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج
لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره
واستشهد بقوله فى النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل
وكونه مسبوقا بالعدم ليس بجعل الفاعل بل لذاته واقول
موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو
الذى جعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بجعل فاعل
فليس معناه انها ليست بجعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت
عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بجعل فاعل باين
لهما فان بعض الصفات مما اجتمعا الجعلين هما واعترض ايضا

على قواه واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث
الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن
الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا
بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه
على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء
ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجوهرين الثقيلين عليها وايضا
ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج
الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة و
الخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء تتعلق النفوس بها ثم
ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها
الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصل تلك الارواح ويمنعها عن
التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها
لان تصير مبدا الحس والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المتيسرة الى
ان ينتهي الى الجلد الانامل وغيره فيتم تجمع ذلك الشخص على التفصيل
المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله مما يخفى على الناظر في
كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور البحث الثالث
في النفس الارضية والسماوية اعلم ان فصل النفس الى الارضية
والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في
معنى ما المعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال
الاول فقدم بيانه واما الجسم هيهنا فمعنى الجنس لا المادة
واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك
فتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية
والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة
ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها او بغير توسطها
ما يصدر من افاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد و
الادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى
ذلك فتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا الجسم

طبيعي

طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل تنبيه
ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك
غيرها بحيث تفطن الشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك
ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم
في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم تثبت
تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة
العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الهيئة والوضع لا تبصر
اجزاؤها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما
في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها
يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل
الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم
واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون
له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا
بفرض حالة للانسان لا يبدو له فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم
انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح
العقل لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض
فيدرك حالا لا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه
لئلا يدرك جوارحه فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس
باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون
اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة من حر او برد يقال يوم طلق
وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي وانما اشترط
كونه في الهواء الطلق لئلا يحس بشيء خارج عن جسده وانما
قال ان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه
الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه و
كالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول
الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه
وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او
يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية

ثم تحمّل في اقامة البرهان عليها فقرّر تسعة براهين يحيط كلّها الافادة
في الاشتغال بها تنبيه عاد المدرك ح وقابه وبعده ذاتك
وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة
ام عقلك وقوة غير مشاعرك لا بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط
ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي انك تدرك
ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقي ان
يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر بعد التنبيه على
ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا
بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل
في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك به بل المدرك وقسمه
الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة
الى ما يدرك بتوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة
شيء آخر غيره وبيّن ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى
ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عمّا
يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة
بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرِك والمدرَك البتة
تنبيه أتحصّل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك
لا فانك ان انسلخت عنه وتبدّل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه
بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما
سلف ومع ذلك فقد كان في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس
عن افعالها فبيّن انه ليس مدركك عضوا من اعضائك
كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا
مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحن به من نفسك
ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي
قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في
ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا
بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكر يريد ان يبين
ان نفس الانسان ليست محسوسة فبحث عن المدرك وقسمه
الى ان يكون مما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا

[illegible]

فهو

فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر
اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان
يكون المدرك منك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان
الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا
لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض
المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدرك بالحواس مع انه مدرك
لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة لانها لا تدرك
الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح
وعما يحصل بالتشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه
حين يمتحن من نفسه انه مدرك لذاته وغافل عن تفاصيل اعضائه
وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل
واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا
عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى
التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية في
الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس
بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سيذكره يعني المتخيل والموهوم
وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من
فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة
او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك
واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان
تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك
فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك
فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك
مثبتة لا به اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها
كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان
لا يلتفت الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله
فاذن ذهب فيما انه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله
واثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها واثارها والشارح ابطل
هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان

يجد نفسه

وغيره

لا يذهب الى

في الغرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجوده
وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعل
فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان
به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل
معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون
معه فلا يمكن ان يستدل به على وجوده وبالجملة الاستدلال
بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات
الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعله ما ع
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل
ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه
فقال الانسان عالم بهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه و
المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي
قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة
ولا يخطر بباله تصور النفس المجردة التي تقولون بها فكل ما تجعلونه
عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما
يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان
المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا اخر فالشيخ لم يقل
بها وينبغي ان تعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال
هذه النكتة بل يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال اشارة
هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وغير مزاج
جسمه الذي ربما انعكس حال حركته في جهة حركته بل في نفس
حركته يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج
تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه
الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه
ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها اشياء غير المواد فهي
من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها
افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها
حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها المختلفة والصورة التي

يقتضي

يقتضي فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي
منها جمع اجزاء اخرى من الاسطقسات واضافتها الى موادها و
صرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي يصدر
عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال
الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذان
الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية
واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة
كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل
ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي
نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاته المدركة لنفسها فانها
من حيث هي بتلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدا باهم
الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل
بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدا ولا
يجوز ان يكون مبدؤها جسمية الانسان لانها موجودة لغير
الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج
لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه
اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه
فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات
مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو ربما مانع الانسان
كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان الى
جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي
السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على
الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها للثقل والفاضل الشارح
فسر حال الحركة في قوله ربما انعكس حال حركته في جهة حركته
بالسرعة والبطء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج مانع
كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة
الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة
اقول والظاهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما
في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك

لايكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة فقال لان النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال الهوى **قوله** وكذلك يلمس اي يحس بغير حجية وبغير مزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا استدلال بالادراك فان اللمس يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا اثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجوده فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجوده **قوله** ولان المزاج وقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كالملحق الجامع الحافظ وهنا او علم متداعي الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقاوه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتيم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا افترقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم

على المزاج

محرك ميلا الى جهة وعائق مانع احدثه

على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام المتداعي الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وهذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكانت كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بساير الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير مبينة للاذهان وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالفصل بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على مذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سوال مشهور وهو انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاستقصاته والجامع للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى

وحافظ يكون قبل الالتيام

وهذا الالتيام

ان مستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة
لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة
مسايل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر في بدن الانسان
غير الحافظ لذلك الاجتماع وما كتبه يشير الى الشرط والبرهان والحجة
على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ
كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس
الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن
ثم نفسه الناطقة قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع
الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف
المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة
فح يوجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيما نقول وقال الشيخ
في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا
فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها
على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه
الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان
كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعده الى
الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان
بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من
القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت
المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها
فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما
يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس
الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا و
تفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك

الى

الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية فيجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فينميها
ويتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان
يصدر عنها اولا لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس
اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر
عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدا لقبول
نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها
الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تحاوره
ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة تستعد لان يجمر وبالتجمر تستعد لان
تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة الحادثة في الفحم
كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها
كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل
ما تاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه
القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف
مراتبها نفس ذلك المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء
المضافة اليها الى ان يتم البدن الى آخر العمر والحافظ للمزاج هي
نفس المولود وقول الشارح انها واحدة بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع
غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض هنا على التقديرين
اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان
المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن
او نفسا اخرى اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على
التحقيق يريد ان يبين ان الجوهر الذي تقدم في الفصل المتقدم بالحركة
والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو الذات
المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ثم يشير الى كيفية
ارتباطه بالبدن فيبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب
ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي

النجم

١٧
المصنف

قصد عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك ذلك وذلك
بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عام تداعى بدنه الى الانفكاك
وذلك بتجربة ثم قال وهو اسعى على التحقيق من الذي تعلم يقينا انك
تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك شيء واحد يبقى
ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عنه حلول الاجزاء بتمامها
فليس هو البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس
في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليبين
ان تعلق النفس هي اشرف فانه لا اشتراك في صدور هذين الفعلين
عنها وتشارك في صدور الافعال النباتية عنها الى ما يحتاج الى
نوع من البيان قوله والمزوج من قوى تتشيع في اعضائك
وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة
لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث
تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما
يعاوقه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متغايرة
تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي
مبادي التغيرات قوى ومن حيث لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا
استعملتها النفس فروع لها لانها ارتبطت بالبدن قوله فاذا
احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت
القت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل
بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر تمكن
الملكات هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل
في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من
الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا
تكررت اذعنت النفس لها فصادفت النفس كل مرة اسهل قبولا حتى
تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس
الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ
فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا
الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله
وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا باب

تأثر البدن عن النفس وهو ظ ومعنى قوله يقف شعرك هو ان يقوم
من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد يكون
اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس
بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس
بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة
للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات
والملكات فذلك الاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب
الشدة تلك القوة والضعف تفاوت في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة
فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة
وكذلك في سائرها اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة
نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا
وهذا باطل فانه قد يكون حقيقة
وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة
مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال الحقيقة مرتسما في ذات المدرك غير
مباين له وهو الباقي لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال
قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك
في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة
الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة
عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز
خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول
ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى
يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق
انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلهما الله
فصلين مقومين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقديم الادراك
على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في
الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم
فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا
فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية اثرها

على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا
يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة يشاهدها
الذي به يدرك مثل كذا عند كذا اذا حضر متميزا عنه بنفسه او بمثاله
والادراك تعرض له اضافة الى ذلك الامر الذي باعتباره الى
الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء و
هو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل
عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك
ينقسم الى الادراك بالة والى ادراك بغير الة بل بذات المدرك وللتنبيه
على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله
يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في
بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فنقول
الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه
لا يكون مدركا والجواب ان الامر الذي ليس هو كون الشيء حاضرا عند
الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان
يكون حاضرا من غير ان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس
وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول
في نفس الحس بل ويجوز ان يكون ايضا الحصول في الة الحس
يتصل بها الحس كانت تلك الالة محلا للحس او لم يكن والاشياء التي
تنقسم الى ما يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما لا يكون اما في الاول
فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني
فهي يكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة
من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت
عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن
وعلى التقديرين فالمراد بالحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة
الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون
تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير
مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني
فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود لها بالفعل

لازم

في الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسية مثلا كالكرة
المحيطة باثنتي عشرة قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات
التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات
لمسين به الخلاء فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ
لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما تدرك فعلم انها موجودة لا
في الخارج بل عند المدرك وفيما ذكره الشيخ ابطال القسم الاول
يتحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او
يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التي لا يحتاج
الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان
ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا
عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم
من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك
ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة ومنهم
من استدل على الاضافة بثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون
ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك جهلا البتة
لان الجهل هو كون الصورة الذهنية لحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي
ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي
وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك و
لذلك لم يحاشر فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز التعرض في تعريف
الحركة مثلا الى ان حالها للمتحرك بل هو تعيين المعنى المسمى بالادراك
الذي اشتركوا فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان
ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق
الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على
الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا احوالها التي
بالتساوي في تلك الاشياء او بغير التساوي وكيفية نسبتها
الى ما يتعلق بها وايضا فان كثيرا من المتأخرين في الفلسفة من
قال ان النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات
بذاتها وان مدرك الجزئيات هي الالات لا النفس وشنعوا عليهم

بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك
وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله
الحكما كما سيجيء بيانه في موضعه ومن اعتراضات الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة
للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج
وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه
وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها
كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان
مستبعدا لكنه ربما لم نزلم ان صورة السما في الذهن مساوية
للسما غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي
مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل
اما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها
في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن
الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة
لا تقسيمها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب
واما القول بكون الصور المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد
فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول
بان صورة السما المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسما لاحتمال
ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة
المدركة الحالة فيه اللذين لا خطر لهما في الصغر والكبر من حيث انهما
ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر بمقدار من السما او ذلك غير
قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان
متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد
استبعاد ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس
بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته ما في
الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة
في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية
الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية
ولا يرد للموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من

يذهب

يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع
في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق
فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان
لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون
موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل
ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك بمعنى
واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دل ماهيته في
موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة
علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله ان حصول
الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة
حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا
محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا
بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي
يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع
ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضي
كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن
ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة
لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن
ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه
والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه
واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة
في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا
والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه
على معان مختلفة كحصول الجسم للجوهر وللعرض وحصول
العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسها او
الحاضر للحاضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول
الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك

لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه
حصول صورة ما المدرك لا الشيء على الاطلاق وما لم يكن هذا الحصول
بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك
السواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم
ولا قائما بجسم ~~او قائما بجسم~~ واعتقدنا حلول السواد فيه ان
نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان
على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل
حلوله في المجردات فهو بمعنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا
تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى
ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم
كونه عاقلا لغيره ام لا وذلك يدل على ان كون الشيء عالما بالشيء مغاير
لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان
ذاته تعالى بوجه حصل المغاير معاني الحصول يختلف فاذا حققنا
تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته
وصفاته كما يجيء لا يبقى تشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان
تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون فحصل لنا العلم بذاتنا اما ان
يكون علمنا بذاتنا او ح يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات
غير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون
ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع
من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا
ينقطع ما دام المعتبر معتبرا واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي
تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء
وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير
الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد
على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في
الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان

الحصول في الآلة

الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصولها في المدرك
وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين
بل في النفس بواسطتهما من الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين
المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود
في الخارج والقول بانه مثاله وشبيهه يقتضي في السفسطة في الاوليات
والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار
فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك و
الادراك هو منشا هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره
من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية
مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور
بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط
فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ
واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي
من بعد كفاية لمن اخذ الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب
تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون
متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته
مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما تصور من
زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون
محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت
عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه
لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته الانسانية والحس
يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب
المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين
حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال و
اما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده
المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس
فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد
الماهية المكتنفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى
كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك

الاظهر

اراد ان ينبّه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس
وتخيّل وتوهم وتعقّل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة من الاين
والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض تلك لا ينفك ادراك ذلك
الشيء عن اشتمالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل
ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل
ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء
اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء
حضور المادة واكتناف الهيات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد
عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع
الا انها اذا اقتبست الحواس ادراكا واحدا سقط الوهم عن الاعتبار
لانه لا يدرك ما لا يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ذلك ما
يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يخص مدركه ويصير جزئيا و
لذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في ساير كتبه بالوجه
الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي
صلحت لان يقع على كثيرين لانه لا يقع الا على واحد وانما تختلف في
ذلك بانضياف معان غيرها اليها لانها تختلف هي باختلاف
تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى
الذي يضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان
زيدا انما يباين عمروا بالانسانية لانها تقتضيه الانسانية بعينها
انما ابانه بتخصيصه المادي نوعا المستلزمة للمادة من الاحوال
المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة
منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا
اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب
ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل
الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض

المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية
للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان تزال
وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط
بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو
ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في
الموضوع يكون جزئيا ويكون متشخصا بها او بعرضيتها او حلولها في تلك النفس
عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا مناقض قولهم العقل يقدر على
انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي
في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزئيا من ماهية الاشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست
مجردة ولا مشتركا فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة
في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من
حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك
قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا عقليا على فهم المتعلمين
والمتأخرون اذا لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة
كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية
التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة
لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما
ولا هي فيهما معا لان الموجودة منها في احدهما لا يكون بعينها الاخرى
منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية وهي
من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث
كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسان
المدرك مثل تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان
لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص
بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد لحصل
في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها
فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن
اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق
الذهنية المتشخصة بها لان لا اعتبار لها بما ينظر به في شيء آخر

وتعارضها الصفات تلك النفس صح

ويلتفت به شيء آخر وبالاعتبار الآخر عما يتطرق فيه غيره إليه بنفسه
فلذلك الصورة التي ذكرها هذا الفاضل هاهنا هي الطبيعة الإنسانية
التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزوية وأما التي سماها الشارح
كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرضوا له البتة والبحث منه
انما هو بتحقيق هذا فإنها في مواضع غير معدودة وهوان
الكليات لا توجد في الخارج **قوله** وأما ما هو في ذاته بري عن
الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته
فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يجرده لان يعقله ما من
شأنه ان يعقله بل العاقل في جانب ما من شأنه ان يعقله الشيء
الذي لا يتعلق بالمادة أصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان
يلحقه شيء من خارج ذاته يلحق غريبا لأنه مجرد عما يغاير ذاته
بل إنما يلحق ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم
الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يكون
إلا بالماهية وهو معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد فان لم يعقل
كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لأنه في نفسه معقول
غير محتاج إلى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل العاقل يحتاج إلى عمل
يعمل بنفسها كالفكر مثلا حتى يصير عاقلا له فالضمير في قوله بل العاقل
يعود إلى العمل ويحتمل ان يعود إلى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه
ان يكون أيضا عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل العاقل في جانب
ما من شأنه ان يكون أيضا يعقل لكن الشيخ قسم الموجودات إلى ما من
شأنه ان يكون عاقلا وإلى ما ليس من شأنه ذلك وقسمها أيضا
إلى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته وإلى ما ليس من شأنه ذلك
فأشار إلى ان يكون ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته ليس يجب
القسمة الأولى من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون
عاقلا بل هو من القسم الآخر أعني ما من شأنه ان يكون عاقلا
وأعلم الحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسيأتي بيانه
وأورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة
هاهنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير أو معقولا
كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى أو مقوما له كالموضوع

وذلك

وذلك الشك ان المحل ماهيته معقولة لانا نعقل ما نعقل
الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما
فاذن ليست هي مانعة عن التعقل وأجاب بان التعقل ان كان حصول
ماهية المعقول للعاقل لكن المانع عن التعقل هي المادة لا غير لان
كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته
لا لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به
ذلك الغير وهو الانتزاع أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم
ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست
محتاجة إلى عمل يعمل حتى تصير معقولة والحق ان المادة هاهنا هو الهيولى
لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والأعراض
المحسوسة وغير المحسوسة أشخاصا ذوات أوضاع وهي وجميع
ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك ولا يكون شيء منها
معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح لا يكون
شيء منها معقولا ويمكن ان يوجد مجردة عن اللواحق المشخصة
وح يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا
وأما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجريده أيضا
في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه **إشارة** لعلك تتوق
الآن إلى ان نشرح لك أمر القوى الدراكة من الحواد في شرح وان
تقدم شرح أمر المناسبة للحس أولا فاسمع لما فرغ من بيان
أنواع الإدراكات شرع في إثبات القوى المدركة لتعلق الهاء وابتدأ
بالحواس وهي ينقسم إلى ظاهرة وباطنة أما الظاهرة فلكونها
ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة إلى الإثبات ولما كان بيان كيفية
الإحساس بها يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب لسياقة
الكتاب لم يتعرض له وأما الباطنة فلما سبقها الماضي وتبناه
ما سيلحق من أحوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج إلى
تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان إثباتها وتغايرها
والإشارة إلى مواضعها وهذه القوى ينقسم إلى مدركة وإلى
معينة على الإدراك والمدركة مدركة إما لما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهو ما يسمى بمعاني والمعينة تعين إما بحفظ المدركات

من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف
فيها وللعينة بالحفظ معينة اما المدركة الصور او المدركة للمعاني
فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها
مدركة جميع المحسوسات الظاهرة والتادية اليها والثانية معينها
بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات
وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة للمعاني وتسمى
وهما ومتوهمة والخامسة معينة لها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة
وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها الاثنين فقط
لان الادراكات الباطنة لاتتم الا بجميعها وابتدا الشروع بشرح الحس
المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي
بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله
اليس قد يبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة
خطا مستديرا كالدائرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او
تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل
النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك
هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر
فعندك قوة قبل البصر يودي اليها البصر كالمشاهدة وعندها
يجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها بين القوتين يمكنك ان تحكم ان
هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان
القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضر المقضي عليهما جميعا
فهذه قوى هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل
على وجود كل واحد منها منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما
الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد يبصر
القطر النازل الى قوله اليها يودي البصر كالمشاهدة والحاصل
ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم
في البصر عند وصولها الى مكان الحدث بحسبه للمقابلة بينهما
وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل في آن يحيط به
زمانان لا حصول لها فيهما الكون الحركة متغيرة فلولا شيء آخر

غير البصر

غير البصر ترتسم فيه تلك النقط وتبقى قليلا على وجه تتصل فيه
الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم
يرخطا فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا و
اما قوله وعندها يجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية
اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك انما ذكرها
ههنا التعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل
الشارح على هذا الاستدلال بانه لم لا يجوز ان يكون اتصال
الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل
التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة
ما ليس في الخارج سفسطة محضة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون
ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس
برهانيا والتجربة لا تفيد والجواب عن الاول ان بقاء التشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل الحاصل
الحادث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات
بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي النهايات بالخلاء و
عن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة
من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها اشيا بعد غيبتها لا مع
كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قوله مشاهدة ما لا
يقابله البصر ولا يكون بحكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة
تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال
واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل
الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك لقابل والقابل يغاير الحافظ والحجة على ان الواحد لا
يصدر عنه الا واحد ومثاله الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل
الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك
المدرك للاشياء والحاكم والنفس التي تفعل افعالا مختلفة و
اقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدريهما

احاطته

فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما
افتراقهما في صورة فيدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك
والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان
الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بعد ثلثه او كانت
وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو
استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مستثبتا غيبة
للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانضمام
تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي يحصله ادراك اللون ثم انه
يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس
فلعلها تكثر فيها الكثرة وجوه الصدورات عنها قال والمثال انه
ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة
اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل وانما هو قياس من الشكل
الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما ادرك شيئا فهو
ما يحفظه فكان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال
والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان
والنسيان توجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة
في القوة بعد الذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان
زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة
حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة
في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصور
حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول
ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر
وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها العقل
الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا والجواب
عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها
في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في الالة والعقل الفعال لا يحتمل المعقولات فيه وامتناع
تمثل المحسوسات فيه فيصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة
دون المحسوسة واما قوله الشيء ونهاية القوتين يمكن ان الحكم

ان هذا

ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا
وهو مبني على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية
وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع
واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه
ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون
نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كانت
النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا
تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتعلم صورة كل واحد
من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض
الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي
فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي
مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن
لاحدهما بالة وللاخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول
بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس
هو الدماغ ولا جاوز ذلك الحلق بل هو العصب والكعب واذا
ابصرت شيئا فلست ابصر الامرين احدهما بالعين والاخر
بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه
الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور
او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن
الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق ومحل الذوق
وتعلم ان محل الذوق ليس في عصبك وعن الثاني انه استبعاد
محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قال وايضا
فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات
الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس
مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش
معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس
على ما تشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا عندك وعند كثير
من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير
الحافظة للصور فهذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة

يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد من الحواس اليها كادراك
العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية
فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم
يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في
الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل
على ذلك ايض بان الانسان ربما يخاف شيء يقتضي عقله الامن منه
كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان
مغايرتها لساير القوى كما مر وما في الكتاب ظ واما قول الفاضل
الشارح الصداقة التي بيني وبين زيد كلية فيجاب بان توهم
انها كلية ولكن الكلي لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا في
جزئيات الصداقة الكلية وايض الاستيناس الذي يدركه الشاة
من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا
في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى الخمس آلة خاصة
واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا
وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في
مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها
الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في الجانب الاخير
ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زايدتان شبيهتان
بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ
قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج
الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من
الدماغ وهما مجوفتان متلاقيتان ثم تفترقان الى العينين والحامل
لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته
الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ
ومنفذ هذه الشعبة في نقرة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل
لقوة السمع وهو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي
منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة
هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس ساير الاعصاب
وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس

الاربعة

الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع
الذي مبدائه ايض الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشارح ان
آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا
سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس
المشترك كراس عين ينشعب منه خمسة انهار ولو كان الروح المجوف
في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم
ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما
يتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في
الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن
المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة
في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد
وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن
ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه
وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات
واتصال الاعصاب ليس امتدادا بطرق تسير فيها الكيفيات فان
الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس متاخرا
عن ملاقات الحواس المحسوسات بزمان ينقطع فيه تلك المسافة
بل هو لاتصال الارواح بمبدا واحد مجتمعة في موضع يجدها الاحيا
وما في كلام الشارح ظ قوله والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله
لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفاء في
صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان
حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية
وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية انتهى
حكاية قوله فيكون الدماغ كله آلتها وهو لكونه مصدرا لاكثر الافعال
المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط
بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب ايض قدم
ذكرها على ذكر المتخيلة قوله ويختص بها قوة رابعة لها ان تركب
وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة
بالوهم وتركب ايض الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال

العقل بفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول
من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم العقل
مثله واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات
ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان
لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له
ادراك فمع انه متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم الفاضي على
الشيئين لا بد وان يحضر المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها
تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول
ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورها
لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا
وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من
وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلة او كلاهما
بحسب آلتين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في
حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو النهاية هذه هي القوة الخامسة
وهي حافظة للمعاني ومعينة الوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة
فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير
لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان يخص كل فعل الى قوة وجب
ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ
ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه
هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من
مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم
الطبيب فهنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه
القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها
ما فيها او متذكرة لسرعة استعدادها للاستثباتها والتصور بها
مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوة المتخيلة
فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الخ قوله وهذا يدل
على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة
المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء ادراكه في وقت اخر وحفظ
على ما صرح به الشارح في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك

الملاحظة

بالذكر

ثلثه

الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست قوة بسيطة بل هي مبدا فعل
مركب من افعال ثلث قوى مدركة وحافظة والمسترجعة مبدا فعل
مركب من افعال قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث
اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في اخر
الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه
ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي
بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فيكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي
اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فيها هذه حكاية الفاضل
وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ
ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة و
الصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة
الوهمية بالموضوع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم
وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى
والصورة وهذا الحكم صريح في ان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين
فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر
هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين
قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده
من قوله الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها
بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل
لا تتحد بخزانتها التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق
هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه
التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كان المبدا الجميع في الانسان
هو النفس الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله
واعلم ان الناس الى القضية بان هذه هي الالات الفاسد اذا
اختص بجوهر اوردت الافة فيه وهذا استدلال يتعلق بالطب على كون
هذه الاعضاء مواضع لهذه القوى والطبيب لا يميز بين المدركة
والحافظة ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه المميزات الحكيم

فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن
الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل
الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها
يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تحتمل افعالها باختلال
هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال
الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الات
لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه
الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر **قوله** ثم اعتبار الواجب
في حكمة الصانع ان تقدم الاخص بالجرم الخ وتوخي الاخص بالروحاني
وتقعد المتصرف فيهما احكاما واسترجاع الفضل المنحي عن الجانبين
عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة
بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء
على ما ذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية
الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون
النفس او العقل استعارة لطيفة وقعت ها هنا قال الفاضل
الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والحكم
على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع
مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق
في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون
الابصار والشم هناك اولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج
الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ ذكر قبل هذا ان آلة
الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا
الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك
بل ذكر فايدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في
قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في
الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في
الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولكن مقدم الدماغ لان اكثر
عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس

طليعة والطليعة الجهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يلي
بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم نبتة بالحقيقة من الجزء المقدم من
الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب
السمعي المتاخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما
كان اكثر اعصابه مخاعية فالشيخ لم يذكره في كتب التشريح لكن
تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس
الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل
الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة
ببعض المدركات على بعض وحكم بها الفضل فهي خالية عن الفائدة
لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات
بالذات وللمحسوسات بالالات واذ لم يعتمد ذكر ذلك الدعوى اراه فلا فائدة
في التكرار **اشارة** وما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية
على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل
جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي تخص الانسان بها ولهذا
قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة وان كانت متباينة
بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة وكان تفصيلها على سبيل
التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة
انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى ما دونها وما فوقها
فكانها اصناف والكمالات المذكورة ها هنا هي الكمالات الثانية وهي
افعال هذه القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير
البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط
الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية الجزئية ليتوصل
به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية و
باستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي
قوى النفس ينقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في
البدن الموضوع لتصرفاتها لكونه اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون
باعتبار تاثرها عما فوقها من جهة كونها في جوهرها بحسب
استعدادها ويسمى الاول عقلا عمليا والثاني عقلا نظريا والعقل

الموضع

العلوم

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه وهو الشيخ بل الاولى
لانها اظهر فالشروع في الاختيار الذي يختص بالانسان لاجل التادي
الى ادراك ما ينبغي ان يعمل فكل باب وهو ادراك كلي يستنبط
من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل
النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير
ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في
ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة
الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده
في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى
تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو
المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها
قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب
الثواني اما بالفكر وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس
فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي
الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء
ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان
يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى
شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا
مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى
الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار
وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال
وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة و
الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون القادر على الكتابة
الذي لا يكتب ولكن يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة
الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة

لجميع

لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة
المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى
التي هي العلوم الاولية فتحصل الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية
التي هي العلوم المكتسبة ثم ان الناس يختلفون في تحصيلها فمنهم من
يحصلها بشوق ما ينضم اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب
تلك الحدود المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير
حركة مع شوق لا وهو من اصحاب الحدس ويكثر من بين الصنفين
وقوة المرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار
على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر
او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال
لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في
نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل
المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها و
قياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال
قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ
الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة
مع الواو العاطفة والفاضل الشارح انما جعل العقل بالملكة
مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه
يشهد به ساير كتب الشيخ وغيرها ومنشأ هذا السهو هو وجود
الواو المذكور الفاصل بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين
قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها النساخ وخطاؤ المقدر
اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت
اقوى بل عطفا على قوله فتتهيأ بها لاكتساب الثواني لان المسمى هو
العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول الكلمات
الاشارات المترتبة في التمثيل الوارد في التنزيل انما هي قوله عز
من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح
المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة
زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال

ودونه قدسية تحرجاتها وما فوقها المناسبة للمرتبة الاخيرة

الناس والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر
من عرف نفسه فقد عرف ربه فبعض الشرّ تلك الاشارات بجملة الآيات
وكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها
قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة
بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة
الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن
بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من
الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة
القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة
الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور
والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته
من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على
العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل
فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل
بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل
المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه
ما تقدم من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية تنبيه
لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاسمع اما
الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر
الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى
علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما
يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتّت واما الحدس فهو ان
يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق
من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له
او في حكمه لما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية
اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرّفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله
في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر
اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات يكون

وحركة

مستعينه

مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا
للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال
والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر
حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب
كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تأدت وتم اذا تأدت بحركة
اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند
الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في
الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين
سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد
الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو
وسط الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع
الحد من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان
الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبتّ لا يكون مؤديا الى علم و
لاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل
المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين
الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح
جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر والثانية
بالحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن من الي
المطلوب قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب الشعور
بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط اشتمل مع مخالفة
المتن على التناقض الصريح اشارة ولعلك تشتهي زيادة
دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم
ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب في الفكر فمنهم غبي
لا يعود عليه الفكر بائدة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع
بالفكر ومنهم من هو اثقب من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس
وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت
وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس
فايقن بان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر
احواله عن الفكر والتعلم برهان امكان وجود القوة القدسية

او لانه شاق الذهن

وتقريره ان الحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب
الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوها واما
بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر
لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة
ولان الحدس انما يكون بقوة من النفس ولمراتب المراتب حدا
نقصان وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع افكاره يتحير عن
مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل الشخص ما امكن ان يحصل النوع
من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على
وجه يقيني تشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدية ولما كان طرف
النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر
اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك
سيتبين لك ان ما لم يتسم بالصورة التي تقبلها قوة في جسم او جسم
نريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على
النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي
يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد
الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه
صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه
صور محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم
ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في
تقرير الحجة وهو ان نحو ادراك الشيء وجود صورته في المدرك لط
ماهو والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه
لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان
عدم مطلق لها فيه فان الوجود معها انما يحصل بتجشم كسب جديد
كما كان فاقل الامر ههنا شيء مدرك حافظ للمدرك يكون الصورة
حالة الذهول موجودة فيه وحال النسيان غير موجودة فيه و
الا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الحسية المقابلة للقسمة
الجزئية يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة
للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب
ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خازنا

المعقولة منا شيء غير جسم ولا
قوة في جسم وان المرتسم بالصورة
٣

حافظ لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما ولا جسمانيا لامتناع
ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من
حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة
فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم
ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال قوله وانت تعلم ان
شعور القوة بما ادركه هو ارتسام صورته فيها فليكن لما ذكر من
قبل قوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها
القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل قوله او ان
القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والنفس الجاهل يكون قد
حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على
زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا ما لتلك الصورة
قوله فيجب اذن ان يكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن
القوة المدركة زوالا ما فيجب ان تلك قوله اطلق القوة الوهمية
التي في الحيوان وقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما
ان يزول عنها او يحفظ في قوة اخرى هي كالخزانة لها وفي الوجه
الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني
قد يعود ويلوح لتفطن له الخزانة والالتفات اليها من غير
تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يكون في الصور الخيالية المتحفظ
في قوة جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها اما في عضو او في قوة هو
والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال الجسمانيات او قوى الجسمانية
التجزية اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية قوله
ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انما نحن بصدد في المعقولات
نظيرها بين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر
المرتسم بالمعقولات كما سيرى لا يتغير جسماني ولا ينقسم فليس فيه
شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشيء من الجسم وقوامه كالخزانة لان المعقولات لا يرتسم في جسم
اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة قوله فبقي
ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات
تتمة قوله اذ هو اثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا

كما سيليه لذواتها بالذات وانما قال عن جوهر ما ولم يقل عن جسم ما
لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا قوله لو هو جوهر عقلي بالفعل
اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي
بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس
لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة قوله
اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية
الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص
بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس ملكة لها دون سايرها
والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية
المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي قوله واذا اعرضت النفس عنه
الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان
اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها
عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس اشارة الى
حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه
شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات قوله وهذا انما يكون
للنفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به
يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى
الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظ وههنا لا يمكن
ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان
الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال
بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة
فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة
عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة وقد سبقت الاشارة
اليها والى اجوبتها الا قوله ان هذا الكلام يدل على وجود سبب يفيض
العلوم على النفس ولا يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان
كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال
ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم
اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده سابقا

البرهان على ان كل مجرد عاقل على انه ملاحظة النفس المعقولات بعد
الذهول عنها مشاهدة اياها دليل ما على كونها موجودة بالفعل فيما
هو حافظ لها اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة
وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى
شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة
الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال
والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به
اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعداد
لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا
حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك وبازائه وقد مر
ذكر قوى النفس المرتبة المتحددة التي هي العقل الهيولاني والعقل
بالملكة والعقل بالفعل فاراد ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى
منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية
وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي
هي مبادئ المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية
للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وتسمية النفس التي
يجب حصول الصورة معها اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة
متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة
القدسية اشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية
وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة
الوهمية والفكر تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجردات عن
الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال و
تاملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة
صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي لما ذكر حصول
الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال
فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على
وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال
زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك
الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس وتقتضي

هام

فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بالعراو
بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بل التها القوة المفكرة
المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك
في الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصرفات على التفكر في
الاشخاص الجزئية استعدادا لتحصيل صورة الانسان وصورة
الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا
عن العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته
تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات
تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات
للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على
تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس
بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيدها التجنس
معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات
المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا
عنها لمخافة الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الان ان تعرف ان
المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع برهانه
بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم
ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد
هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات
الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية
احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر
البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث
عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود
عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها
لذاتها من غير توسط الالات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها
بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية
ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالعرض في

ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها او الكمالات
الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن
فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على
ما تقرر في موضعه ولم يورد كما ذكر الشارح ههنا شيئا مما يجب
ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه
اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة في الوضع وذلك اذا لم تكن
كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم
الكثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اشاره
الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه
انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى حقيقته وفصله
وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما
لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء
اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال
الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها ينقسم
الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين
القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله
كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام
الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير
متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك
المحل بل من حيث نحو وطبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو
ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا
تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما
منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء فان
الا من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث
هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة
او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم

المكثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته الشبهة للمقارنة بل انما اوقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما يلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم في ما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر مدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث هو قطعة اخرى به لانه اغا طرد وكيد ذلك ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني و الفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي

انقسام

انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم بحسب ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو متخصص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه والى جزئياته ولذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما تنبيه ولعلك تقول قد يجوز ان تقع الصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع اقول هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد فيمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين فيجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون لكون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا او لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا فقد انتفى الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فيلزم من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع مثل الماهية زيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزءين من حيث ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزءين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه يعقل وقوع القسمة فيه

لا يكون الحوان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا
وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشارح اشار اليه الى القسم الاول
بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع
الآخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله
فيهما ايضا ان لم يتباينا الشرط والمشروط واشار الى الوجه الثاني
بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما اجزاؤه
منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل ان يقع القسمة
يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون
حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا
وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل
القسمة الى اجسام فلا يخلو ايضا ان يكون الصورة المعقولة ماخوذة عن شيء
غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنتها ما يقبل القسمة من المقدار
ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة عما
يقتضيه غير ذواتها هذا خلف واشار الشارح الى هذا القسم بقوله
وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله
فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع لواحق
ملحقة بها معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة
مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعدها والى الخلف
اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف
لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قد يحصل في اقل منه بلا نسخ فان احد
القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي
جردناها منشاء بعد هيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او
نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك
لان القسمة عارضة لها بسبب شيء ذي مقدار في اقل منه
كفاية فان احد القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ
لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت
منشاء بعد هيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين
او تفريق اذا اعتبر انقسامها اليهما او زيادة اذا اعتبر بقاء المعقولية
بعد حذف احدهما منه او اختصاص بوضع لان التجريد الى جزئين

حصول انقسام الى الاجزاء او نقصان اذا اعتبر

متشابهين

متشابهين لا يعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة بقوله
فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف بقوله واما الصورة
الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاءها جزئية متباينة
الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها
في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة
المعقولة في الجسم وما تبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية
والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك انا اذا احسسنا بوجه انسان
مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع
مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة
العين اليمنى يدرك في مادة او جهة لم يحل العين اليسرى فيها وكذلك
اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما
وكون احديهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات عرضية
مادية تقارنهما وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون رسمها الحسي
ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي
والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان
الحس انما اخذ اثر الشيء والرشم هو الختم اعني احداث النقش
الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى
اللوح الذي يختم به البيادر رشما وهو بالخيالي اولى لان صورها
منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ
ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس
لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك
واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس
الجزئية ليست مجردة مكررة وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة
العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا
ح نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا
عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز
ليس بقادح في الحجة المذكورة لان هذه حجة اخرى عليه والشيخ
قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون
الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مما ذكره هذا الفاضل

على مطلوب لا بانه حجة

وذلك لعله اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذات وضع و
كل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي
وهي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم
لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على رأي جميع
الظاهر كما اشار اليه واما اعتراضه للمستفاد من الشرح البركات
وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكم بانطباع الجسمية و
المقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب
عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع
والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما
ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنه
لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في
ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها
قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي
الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع الوهم في هذا
الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان
ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي
الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك
الزوايد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة
فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة
للمعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية النوعية كقسمة المنوعة
الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره
وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل
بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كانت
القسمة بها قسمة للمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية
المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان
والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة
المعنى النوعي الوحداني بالعوارض الجزئية المشخصة واغلظ بذكر
الشرح هذا القسم لان الحاصل منه لا يكون معقولا بل يكون

محسوسا

محسوسا اقول انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي
يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول
الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات
نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي
او النوعي لا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة
الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط
الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه
الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات فكان
كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كان كلامنا
فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة
يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة
لا يكون قسمة بل هي تركيب لتلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة
كلية اخرى كالناطق يحصل بهما صورة ثالثة كالانسان ليس
الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول
الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات
نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى
الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية
كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون
نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي استدل المنابه على تجريد محله ينقسم بمختلفات
بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا
من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد
من اجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالي اولى بان
يجعله البسيط الذي استدل المنابه لئلا يعرض تشكك من وجه
اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل
شيئا فله ان يعقل ذاته بين بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل
معقول قايم بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شيء يعقل

شيئاً فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل بصغرى
قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه يجعل للقوة ثلث مراتب بعيدة
هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل
بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون العاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء
فالمراد ان كل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان
ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذاته لذلك الشيء هو حصول
ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول
ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن
حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح
استدل ذلك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان
العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما
يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله
بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول
الامكان العام يقع على الممكنات البعيدة حتى على دائم العدم من
غير ضرورة فلذلك عبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع
وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء
لشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة
فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث
يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع
الى ذاته لا ينافي ذلك وهذه صغرى القياس وقال الفاضل
الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك
عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل
منه لذاته وجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست
اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور الموضوع فقط
بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل
ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء
يعقل شيئاً فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء
وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا الشيء فله ان يعقل ذاته
فكل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل

فمن

فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضاً مع
غيره وانما يعقل بالقوة العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان
يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر
اولا ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر و
بينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من
شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه
مقارنا العاقل قوله فان كان مما تقوم بذاته فلا مانع له من
حقيقته ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو
القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من
حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا
الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم
الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور ما نعة عن ذلك
من مادة او شيء اخر ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة
ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا
بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة المادة
ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم
المذكور تقع مسوت الشيء وبينه اي اثبته وقوله او شيء اخر
ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل
اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بنفسها
قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور
العقلية اياها فكان له ذلك بالامكان وفي ضمن ذلك امكان
عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره
لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان تقارنها الصور العقلية
عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يشتمل
تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير
الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن
ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت
من الحكم الاول ان كل عاقل الشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل
الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون

معقولا هو كونه

كانت عاقلة لكانت الصورة الاولى كانت معقولة هو حصول الصور العقلية

عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره
امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان
كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من
امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته هو بيان صدق المقدم ان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان
يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل
مجرد يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة
هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله
فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف
صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل
او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة
فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين
المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية و
جعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والظاهر ما قدمناه
ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال لا ما قولكم كل
مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهي فهو محتاج الى برهان
خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل
القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل
مجرد يصلح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشارح في هذا الفصل بل هو
مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية
والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير
مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة
بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وايضا
فلم قلتم انه لما صح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من
المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع
ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان
والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه
بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة والملازم
بعضهم بان التصور لا يعرى عن تصديق ما او الحكم بشيء على شيء

مقتضى

يقتضي مقارنتها في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح
ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان
يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل
ما فرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما البيان
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشارح ههنا وليس
في شيء من كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة
المقارنة يكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطا بان
يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد
في النفس لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة
جنس تحته ثلاثة انواع مقارنة الحال المحل ومقارنة المحل الحال
ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد
على شيء صحة الحكم بساير الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن
غيره مقارنة الحال المحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي
الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد
لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي
هو مقارنة الحال المحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع
آخر ولا يلزم منه محال وبتقدير ان يكون لاحدهما سبقا على الآخر
لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث
الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من
المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من
حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان
سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من
صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج
فان الانسان الذهني يحتاج الى موضع بخلاف الخارجي والخارجي
حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول
الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار
حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان
الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان
وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان

موضوع

بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن
احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج
لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا
الحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل
من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز
ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في
الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان
فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما اورده الشارح في
فصل عزره وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام
اذا جردت في العقل وازال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها
انها تعقل وقد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو
اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير
بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة
العاقل المعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية
التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى
معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة
وبالجملة هو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل
المتقدم قوله فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة
لما يحلها من المعاني المعقولة بل انما اذا قارنها معان معقولة
يرتسم لها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان
يكون مرتسما بالآخر من الآخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة
والمتصور واما وجودها الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه
جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى
معقول كان له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك الصور
لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني
المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في
شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول
الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر
لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما

قابلا

قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول
المعقول في العاقل فلا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو
الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في
خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا
عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال
من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول
صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذن
الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان
كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح
بان الصور العقلية الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع
جمع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء مختلفة بالماهيات
فاذن هي مختلفة ومع ذلك يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها
بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت
بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من
الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب
والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا
للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هي محل البطء لكونه هيئة
لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يكون احد المعقولين مع تساو
في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما
يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن
ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك
اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها والمحال معها غير مقارنتها للمحال
فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاوليين
لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث
في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل
من صحة القسمين الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من
صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك الجميع فيه
فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به

ان كان قايما بنفسه كان عاقلا لاخر وذلك لحصول الآخر فيه فما استدل
على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء
الخاص به بالعرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذى كلامنا فيه
جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم
بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلق القابل حكم بذلك
على احد شيئين لاختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية
والا فالقوى الحيوانية عند بعضهم كهيئة الحال فيها الى محلها او اعرض
ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه لا عبرة في بان
تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط
اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل
بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل هو مع الغواشي الغريبة ثم انه
يصير مجردا بحسب اعدادات ما الى ذلك الجوهر ويصير الجوهر
مجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل
بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة
ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهو ظاهر
او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا يمتنع له بحسب ماهيته
النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم
من معناه في قوة عاقلة يعقله لما استدل بصحة مقارنة ماهية
الجوهر العاقل لساير المعقولات عند كونها قايمة معها بقوة عاقلة
يعقلها على صحة مقارنتهما ايها عند كونها قايمة بذاتها
توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان تلك المقارنة شرط
لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان لها مانع يوجد عند
القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود
المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية
عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند
قيامها بالذات محكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا
عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشرط المانع اللاحق من حيث
شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة

فان

فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار
كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقد مر الفرق
بينهما والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية بعوارض تنضاف
اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي يلحقها باعتبار
كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود
الفاضل الشارح لم يميز بين الاعتبارين واوردهما جميعا قوله فيكون
جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية
النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة
واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط
والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة
او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة
لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت
قايمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك
ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة
فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا ثم يحصل له تلك
الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم
الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد
للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى
اما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود
المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد
قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد
بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية
قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة
فلا يكون هناك شيء يقتضيها الاستعداد غير ذاتها فح يسقط الشك
ايضا والرجع الى المتن قوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية
ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك اشاره
الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية

الشك

سواء كانت في العقل او في الخارج **قوله** وان كان انما يكتسبه
عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام
الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنته معقولين
حالين في محل لكنه مقارنته حال المحل لها معقولان فهو ايضا مقارنة
الماهية لمعقول **قوله** فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله
فيكون تقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت
انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة
فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له
قوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له
اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون الجواب
الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح
جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين
فتحير لذلك في تفسير الفاء الكلام وقد احتمل لين فيه وجعلها موردا
المتن غير مفسر **قوله** او لم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك
الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده
وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل **قوله** وهذا كلام صريح
بفساد القسمين المذكورين والغرض ايضاح القسم الثالث
الباقي من الثلثة **قوله** فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل
المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان
انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية **قوله** بل لعل الاستعداد الذاتي
الخاص لبعض ما يقارن مثل المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه
من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل يوهم مناقضة لما تم الجواب
قوله وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل
فصل لعله لم يكن له خروج الى الفعل لمانع يطول الكلام فيه
فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لسؤال آخر تقريره ان
المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا الفصل
كالناطق لم يكن مستعد المقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز

ذلك لم لم يجز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها
غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة
مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية
مستعد لكل واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده
محصل لانية مقارن لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل
فلوجود مانع كالناطق سبقه فقومه المعنى الجنسي وحصله نوعا
واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة
الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على
طبيعته الجنسية بل بعده والامر على تلك الطبيعة فهو مستعد
لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال
الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال
الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة
اعراض يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع
ما قضاء الاستعداد لها ما دامت على طبائعها النوعية اولى من
الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد
مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **قوله**
انك اذا حصلت ما اصلت لك علمت ان كل شيء من شأنه ان يصير
صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من
ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته هذا ظ وهو تذكير لما بينه
في الفصول المتقدمة **قوله** وكل ما من شأنه ان يجعله ما
من شأنه ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل
ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير
والتبديل قد مر بين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون
مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن
ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل
اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه ان يجعله ما
من شأنه ان لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه
ذات الشيء ولا يعيقه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات

لمقارنتها له

لان الفصل ليس من شأنه

باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل
فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته وما يصير ان يكون
معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحواله بنفسه كالنفوس
المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون
من شانه ان يجب له ما من شانه لوقوف ما من شانه على غيره
بل يجب ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته
بعضها وههنا تمة الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في
تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه
لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي
تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من هذا القبيل
ومعناها ظاهر اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي
تصرفات في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى
النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى
القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء
قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة
بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولابد
في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث اليه من
كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها
وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتعاونان على
تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب ويعاونهما على ذلك
الحرارة الغريبة من خارج فاذن لو لم يحصل بدل لما يتحلل منه
لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس
به فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة
يجذب ما يشبه بدنها المركب بالقوة ويحيله الى ان يشبهه
بالفعل فيضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات
نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية الى
الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان يجبرها على
الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية مبقية
للطبايع النوعية دايما فقدر بقاءها بتلاحق الاشخاص اما فيما

لم يعقد

المتولد واما فيما يتعذر بقاؤه لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل صح

لم يعقد لاجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال والسعة عرض مزاجه
فعلى سبيل التوالد جعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من
المادة التي تحصلها الغاذية بما تحصلها مادة لشخص آخر من نوعه
ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها
ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا
الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب
يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية
التامة انما يكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان
كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد
مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من
ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات في مادة الغذاء
قوله لتحال الى المشابهة تسد بدل ما يتحلل اشارة الى غاية
فعل الغاذية وقوله او لتكون مع ذلك زيادة في النشو على
تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار بها الخلق
اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله او لتختزل
من ذلك فضل ما يعد مادة ومبدا لشخص آخر اشارة الى غاية
فعل المولدة وقوله وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى
الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى وقوله اولاها
الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان
تهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للثقل اشارة الى تقدم الغاذية
على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب
الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية
القوة المنمية الى الكمال النشوي لما كان الاغتذاء والتوليد معا محتاجين
الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الاغتذاء
اهم لانه متعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون
الشخص معرضا للفناء فجعل الاغتذاء متقدما على التوليد بحفظ
التقدم والغاذية تستخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله
فان الاغتذاء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد

وهو الازدياد الطبيعي في البدن بانضياف مادة الغذاء اليه وخرج بالتقييد
بالتشابه منها التناسب في الاقطار ومنها الحاصل غاية ما يقصدها
الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالتي تخص بجميعها والسمن
مخالفة لحاله فيها ويوافقه لحالة الذبول يقابل النمو والهزال
يقابل السمن قوله والثالثة المولدة للمثل وينبعث بعد فعل
القوتين مستخدمة لهما هذه القوة ينقسم الى نوعين مولدة
ومصورة والمولدة ينقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه
الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس
الى التي تغير الغذاء بتحليله للمغاذية والغاذية والمغذية تخدمها
المولدة كالمستخدمة قوله لكن النامية تقف اولا الغاذية بقى اولا لانها
تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجسم وكثرة الاجزاء
الرطبة فيها فتعمل النمو فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك
لكبر الجثة وزيادة الحاجة للغذاء اكثر والرطوبات الاصلية الصالحة
لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصل مساويا لما يتحلل
فتقف النمية قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا
عند القرب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة
ملاوة اى حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم و
كسرها وضمها اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل
ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه او انحرف
المزاج بسبب الانحلال المفرط فصارت المادة غير مستعدة
لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية عمالة الى
ان تعجز فيحل الاجل انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل
لسرعة تحلل الاجزاء او انحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء
الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها اشارة واما
الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان يشير الى
الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا
مختلفة بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هي التي تصدر
عن شيء يقدر على الفعل والترك وتساوى نسبتها اليه
بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد

نفسانية

نفسانية لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من
غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها
عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان
والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق
فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو
طلب انما تنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع
ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع
وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او
الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة
وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس
في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي
ينجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة و
الكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول
ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وكارها لتناول
ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل
والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليه
القوى المنبثة في مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها
لساير المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على
تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم
وهي المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها
ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها قوله ولها مبدا عازم
مجمع اشارة الى الاجماع المذكور قوله مذعنا وتنفعلا عن خيال
او وهم او عقل اشارة الى المبادى البعيدة قوله ينبعث منها قوة
غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى او النافع
الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة
والاجماع قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة
الخادمة لتلك الاخيرة اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله
فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الاخيرة
اشارة الى المبادى الثلاث لهذه القوى المدركة وكون القوى يطيع

فان المحرك ... الشوق ينبعثا عن القوى

للاجماع اسمعني عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق
اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من
الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل
بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في
موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المط
بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل
قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيات
فقد بان ان حركته نفسانية ارادية يريد ان يبين كون الحركات
المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة و
النفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة و
الطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة
فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها والعادم للارادة لا يطلب
شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه والواجد لها ربما يفعل كذلك لحصول
عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود
واوضاع يتركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن
ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون
قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي
لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **قال**
المعنى الحسي الى مثاله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى
مثاله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصور فهو عقلي
سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولنا ولد آدم او غير معتبر كقولنا
الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين
احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه الليلة
مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب
معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة
بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى
الذي يحمل على كثيرين غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي
كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا
تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق

على كثيرين

على كثيرين عاما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة
الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكم ان ظاهران **اشارة** حركة
الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات
الحسية والعقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان نفس الفلك التي
يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية
واختص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على
وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات
عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها
لذاتها محرك او كان الاثر بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى
الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام
شيء له قرار فالحركة الغير القارة انما تقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل
بها فيكون ما تقتضيه لذاته غير ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن
الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة
انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه
لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تأديتها الى كمال ثان فهو ايضا
دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان
الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم
الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى
لها الا الوضع وليس بعينه موجودا بل فرضيا ولا بعينه فرضيا يقف
عنده بل معنى كلي فتلك الارادة عقلية علة الحركة اما اين معين او
وضع معين او كم او كيف كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون
حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة
على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى
لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع
ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين
الذي يطلبه تلك الارادة ليس بعينه موجودا بل معين مفروض
تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان
كل واحد من كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاده ذلك

الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي و
اما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده و
لكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف
فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتشبيه
بالجسم الجزئي الواحد لا ينفي كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة
المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة واذن الارادة للجسم
التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سر الظاهر
من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية
هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي
يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك و الشيخ قد استدل
بما ذكر على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان
القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من
شأنها ان يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها ان تباشر التحريك
فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شأنها ان تعقل وتباشر التحريك لتكون لها ارادة
عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك
مخالفة الجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله و
تحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة
في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان هناك سرا لكنه لم
يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني
في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما النفس السماوية
فهو صاحب ارادة جزئية وصاحب ارادة كلية يتعلق بها نيل
ضرب من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع
عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة عرفت ان الذي سر واضح حق والرابع
في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما
يلوح لها ضرب من النظر مستور الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير
منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا فهي

فاذن

هذا

هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر تنبيه الرأي الكلي لا ينبعث
منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يخصص بجزئي منه دون جزئي
الا بسبب يخصص لا محالة تقترن به ليس هو وحده نريد ان يعقل
نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية
والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ
الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه احد
قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين تستكمل
هو بهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك ويتقوم بها وهي تدرك
المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك
بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا و
ابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلنا عنه هذا الفاضل من النمط
العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص
جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب
يخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن
الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث
عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم
قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية الغذاء انما يريده ويحرك
له غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب
الغذاء بحركته وانما يحصل له على هذه الجهة الجزئية وان كان لا يحصل
له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على
انه كان ذلك مثلا عنده هو ان الارسال يعود على ما ذكر وهو ان نوع
الحيوان لم يرد ابدا تناول الغذاء مطلقا الا تناول غذاء بعينه وذلك
لانه حين تناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي
ثم انه اذا حضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل
الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول
لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء ما جزئيا يذكره
كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك
التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه وتحركه

في الطب فان وجد غذاء آخر غير ما شخص قام مقامه لما له لكونه
بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا
يدل على انه كان الغذاء الكلي مما اراده قوله وكذا الحال في قطع المسافة
يتخيل له حدود جزئية يتوجه اليها القصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا
وربما كان متجدد الوجود بحسب تجدد الحركة المستمرة على الاتصال
وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما
فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور
الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية
ذلك وذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود
جزئية وتتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك
المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل
ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي
انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك
الجزء فهو الحال الاخر اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة
فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي
حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة فتستمر الحركة
وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك
استمرار التخيلات والارادات على سبيل الاتصال والتجدد لا يمنع
جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله ومثل هذا ما يخصص الارادة
لشيء جزئي حتى يكون الارادة الكلية بمقابلها امرا كليا ولا يجب
ان يخصص جزئي ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع
الارادات الجزئية مبادي الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور
سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون
عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكر فان الارادة الكلية
من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة
يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما
قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها
قضاء جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين
الوهمي فتنبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل

المراد

المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن اراداتنا
الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي
ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصل لنا من مقدمات
كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال
الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم
الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق
وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة على دفعه
الى مستحق ما وهذا البذل لهذا الدرهم مراد لاجل المراد الاول
الذي هو صدور بذل الدرهم عنا واعترض الفاضل الشارح فقال
ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة
لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف
على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل
فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان
ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله
في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج
بعد الحصول في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا بعد الحصول
في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل
حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني
في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة
من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاشكال
يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانما
يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب
ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف
به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في
الموضع الفلاني في الوقت الفلاني تشتمل على تناقض وايضا قوله
انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين تناقض وقوله
الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان
الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة

جزئية والكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل ثم التسلسل
ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان
السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود و
الجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سبب الحدوث حركة جزئية
فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل
الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان
الارادة تكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك
الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة
في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل
كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال
كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن
وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة
التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة
وتتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد
مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا للوصول يتأخر عنها فتبقى
الارادات والحركات مستمرة شيئا بعد شيء لا على سبيل تصرم و
تجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط اما تتم العلة
بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان
يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة
للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب
ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة
الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس و ان الذي قاله في
الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا لتتم به
كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان يثبت هناك
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية
حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة
وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه و
النفس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل

سواء

سواء شيء خاص لتخصص قبوله والجواب ما مر وهو ان العلة القابلة
بانفرادها تمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر منه
حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل
وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم
يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس
المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا لها عقلا مدركة فهي لا تحرك والجواب
على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا
غير تجريدي مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى
مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها و
تحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته
تنحل بما مر [illegible] اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول
في حركته الارادية فهو عدد بيانه بعدما تحقق فيه الان انك يجب ان
تعلم انه لو تحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء يكون المطالب اولى
والحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي
فان فيه ضرب من طلب اللذة تخيلا والساهي والنائم انما يفعل و
هو يتخيل لذة ما او تبديل حال ما عملوله او ازالة وصب ما فلما النائم
يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة كونه
بين النوم واليقظة او في الشيخ الضعيف وترى كالمتعفس او في الشيخ
الذي يصير كالصبي وترى كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او محبا
جدا فوقع النزوع للهرب او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور
بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء
وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الاخرين
تذكر هنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل يراد لحصول وضع
كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل غاية لشيء
آخر فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة
لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها
وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك
فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي هنا ايضا
بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذكره في الاستدلال على وجود النفس

العاقل ثم ذكر ان الواجب عليه في هذا الموضع ان نعلم ان التحريك الارادي
لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما للشيء
به على الاجمال ثم بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن
الطبيعة ولم يبين الاعمال النفسانية والاعمال العقلية على
ما يجي بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولوية للمطلوب قد يقع
على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر
حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم
فان منكري وجوب استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون
باشالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان
العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب
ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلاثة
امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا
وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه
او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير
صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا
من حفظ وادراك على ما اوضحناه **النمط الرابع** في الوجود وعلله
الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له
وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك
لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهياتها بل انما يكون عارضا
لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود و
علله **تنبيه** اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو
المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان
ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه
كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتامل نفس
المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب
تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل
الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما
لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى
الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا

من

من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس
وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين (وكيف معين)
لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل
فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما
لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال
فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته
الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف
وكذلك الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود
هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن
يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا
حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله
وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال عكس نقيضها والجوهر
ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله
الحس باعراضه لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته
كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود
ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع
بذاته وهو اما جسم او جسماني وعمم بين ذكر وبين وجه ما لا يكون
جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة
من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة
عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان
من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان
بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص
فانه من حيث هو كذلك موجود في الخارج والا فلا يكون بهذه الاشخاص
انا سانيه انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق
معينة كاين ما ووضع ما معينين ومع ذلك يمتنع ان يكون مقولا على انسان
لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه
مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فهو شيء موجود غير
محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو
واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان

من حيث هو طبيعة واحدة من حيث هو حيوان او ناطق او واحد
او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول
مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه وبذلك ظهر الشبه قوله من
حيث هو واحد الحقيقة يقول بل من حيث حقيقته الاصلية التي
لا تختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض
المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل
لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس و
يحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك
وعدمه وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في
الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة
اليها وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان
مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال
في كل عضو مما ذكرناه او تركناه كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم
هو ان يقول انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع
والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة
الاوضاع على ما يتخيله ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح
الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون
خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء
او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال
في الانسان تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في
الحس والوهم لكان الوهم والحس يدخلان في الحس والوهم
ولكان العقل والذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ثم من بعد هذه
الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب
والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق
الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات
عن درجة المحسوسات وعلائقها التنبيه على ان في كل محسوس
شيئا ليس بمحسوس ولا متوهم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا
على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا متوهم وكذلك الوهم

وعلى

وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم
ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان العشق سالمة
والخجل غير محسوسة ولا متوهمة وهي طبايع الامور المدركة
بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم
وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة
بالحواس اصلا واذا كان الحواس والمحسوسات وعلايقهما هذه حالة
فان ثبت وجود اشيا خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي
اولى بان لا يكون محسوسة ولا متوهمة [illegible] كل حق فانه
من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير
مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده الحق هنا اسم فاعل في
صيغة المصدر كالعدل والمراد منه ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر
يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها
الوجود الدايم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء
الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى
الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد هنا هو المعنى
الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان
هو اثبات مبدأ الوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان
فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو حق حقيقته المجردة
عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة
الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي
حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن
انه الحق المبدأ الاول يساير الحقايق في ذلك على وجه التمثيل
فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم به حكما كليا على
كل حقيقة مما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق
كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة [illegible] الشيء قد يكون
معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في
وجوده واليك ان تعتبر ذلك في المثلث مثلا فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله

حقيقة المثلث كانهما علتان له المادية والصورية واما من حيث و
جوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثية
ولكون جزاء من حدها او تلك هي العلة الفاعلية يريد ان يشير الى
العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاول ينقسم
الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل
وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنته الذات او
بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علته
هو الايجاد بنفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله
والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها
ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان
كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن
النوع محمول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون
كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيء قد يكون معلولا الى قوله
كانهما علتان له المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال
كانهما علتان له ولم يقل هما علتان له لان المثلث لا مادة له ولا صورة فلم
تكن المادة والصورة تكونان بالمثل للاجسام المركبة وايضا السطح ليس
محل الخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة
له لانه نهاية للمادة لا يكون صورة فيها وليسا بجنس وفصل
للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له
في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل
وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره
اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول
مقصوده بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد
يتعلق بعلة اخرى واشار بقوله وتلك هي العلة الفاعلية بقوله او
الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية
الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة
غائية بالنسبة الى المعلول اعلم انك تفهم معنى المثلث
وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما
تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان

مريد

او الغائية التي هي علة فاعلية
لعلية الفاعلية م
العلة

يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار اليه الشيخ في
المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه
موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في
الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح التشبيه
بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق
ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين
سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة
للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة
او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها لما ذكر العلل والفرق بين علل
الماهية وعلل الوجود وهي علة الجمع بينها لما ذكر العلل والفرق
بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا الفصل مشتملا على البحث
عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي
الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم
ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة و
صورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد
فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله
والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا
القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول
المركب من المادة والصورة والشخص المختص به بقوله العلة الموجدة
للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم
يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول
النجار الذي هو علة للصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله
علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق
الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او
لجميعها وعلى التقديرين اذا صير المادة مادة بالفعل بسبب العلة
الموجدة فيكون هي علة الجمع بين المادة والصورة اعني التركيب
فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها
اشارة والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها
ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة

الفاعلية علة لماهيتها الوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
وليست علة لعليتها ولا لماهيتها اما ماهية الغاية ومعناها اعنى
كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدع والى
محدث على ما سيلجئ بيانه والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة
لوجود المعلول بماهيتها او وجودها معا وفي القسم الثاني يوجد
متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه و
العلة لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في
هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجود والعلة
انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون بان يجعل الفاعل
فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة
تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلية وجودها
لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ
لما عاقبة الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث
بالفعل ليصح البيان خاصا بالقسم الثاني وقد اعترض الفاضل
الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعية عللا غائية مع ان القوى
الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في
اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود
لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس لافعال
الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا
كاينا ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون ذلك
الشيء ومقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة
ومتصور ما لها قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها
اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة
كل وجود في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب
تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها
اما بالاطلاق واما بان يفيض ورقها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب
تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة
اولى فهي علة فاعلية لكل موجود معلول ولكل صورة او مادة هما

علمان

علتان لحقيقة اى معلول كان في الوجود تنبيه كل موجود اذا
التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته
الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع
بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل
شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا و
ان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر
الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب و
لا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب
ذاته تريد تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه
ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اى الثابت الدائم بذاته والقيوم هو
القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من
اسماء الله تعالى اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس
يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته
فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره تريد بيان ان الممكن لا يوجد
الا بعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون
موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد
شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار
بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني و
بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو
ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما
اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول تنبيه
اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد
السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا
ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا تريد اثبات واجب الوجود وتقرير
الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب
واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي
الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير نهاية والشق

لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد
ولسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطـ
ـلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به قال الفاضل الشارح يمكن
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بعضها
والشيخ قرره على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في
الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت
لم يكن بدّ من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها
وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا
يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضا هذا
الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان
على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله
لا الى اول وذلك جائز عندهم اما اذا ثبت ان السبب لا بد من
وجوده مع المسبب فلو حصل التسلسل لكانت الاسباب و
المسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ اهمل ذلك ههنا
اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا
الكلام مؤاخذة لطيفة وهو ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان
مع امتناع استناده الى معدوم غير واجب ان يتحقق ان هذا البيان موقوف
على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل
واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما
معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان استناد
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما
الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي
لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله **شرح** كل جملة
كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها يريد بيان
ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج
عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم مأخذا بان حكم على كل جملة سواء
كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها
معلولا بالاحتياج الى شيء خارج **قوله** وذلك لانها اما ان لا

تقتضي

تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما
تجب بآحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما اما
ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى
ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل الآحاد او بعضها او شيئا
خارجا عنها **قوله** واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة
لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد
فليس تجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد
اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد الاول باطل لان نفس الشيء
لا يكون علة له والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية
له ووجود كل واحد من الآحاد ليس يقتضي الجملة واعلم ان حصول
الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع
الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني
ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلق بالاجتماع
كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث
ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل واستعداد لما
كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول
هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث
هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع
الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد **قوله**
واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك
من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان
فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا
فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض
الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضي
علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد الاقسام
المذكورة يدل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء
من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير
محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء
ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق

ولما ثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة
اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لسائر الجملة على
الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف
فغرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليه او لزم من ذلك
كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الآحاد غير محتاج
اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم
منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح
لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يق بعض
الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله
وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا
الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما
قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها و
الاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة
فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قد بيناه
اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة
غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين
مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية
سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير
معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر هيهنا انها ان اشتملت
على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة
اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت
الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه
ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة
ينتهي الى واجب الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات
التي هي الاساس للمطلب ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فلا يخ اما ان يكون مشتملة
على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول
يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا

يمكن

يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة
لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في
جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف
فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل
سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط وهيهنا قد تم
البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر
الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على
جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا
له لم يتعرض الشيخ له فيما اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل
اشياء يختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما
يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم
واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به فيكون به لازما
لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر و
اما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر
هذه مقدمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها
ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد
لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك
والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية
وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة
بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا
فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه والاجتماع هيهنا لا يخ
اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول
هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخ اما ان يكون من جانب
ما به الاتفاق وجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم
للناطق والاعجم من الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون
من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان للناطق
والاعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في
الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به
يكون الاتفاق فلو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير

يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون
ما يختلف به عارضا عرض لما م

فيكون نوعه في تشخصه ذلك هذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج
عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما
ان يكون مابه الاتفاق عارضا لما به الاختلاف و وجوده ايضا ليس
بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر و ذاك العرض عند اطلاق
هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما
موجودان وعارض لماهيتهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده
ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند
اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية
مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما
في الكتاب غني عن التطبيق اشارة قد يجوز ان يكون
ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة
التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي
الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود
ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه مقدمة اخرى لمسألة
التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي
الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا
للتعجب ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى
كون التعجب سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض
سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه
مرئيا والفرق بين الوجود وبين ساير الصفات ههنا ان ساير
الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب
الوجود ولذلك جاز صدور ساير الصفات عن الماهية وصدور
بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود عن شيء منها والفاضل
الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا طوى لسببه
عقول العقلاء وافهام الحكماء واسس هذا اضطرابه وذلك انه استدل
على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلايل
كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في

الجميع

الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات عارضا لماهياتها
وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان
وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وظن انه لو لم يحصل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه
اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود
على وجود الواجب و وجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على
اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي و وقوع المعنى على
مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الانسان
على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير كوقوع المتصل
على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو
به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج
والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها
بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى
القار وغير القار كالسواد والحركة بالقوة والضعف بل على الواجب
والممكن بالمعاني الثلاثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة
لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء
لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما
او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج
لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم
اياهما من خارج وذلك لان في طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع
على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك
الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات
المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات
الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها

ونحو لازم خارجي غير متميز والنزاع فيه في الغير المحل اشكال لا يرد هذا
الفاصل ايضا وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما
ذهب اليه الحكماء والا لزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود
الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة اذ يحتمل ان تختلف الحقيقة وقد
تشترك في لازم واحد فلنا ان نردد هنا شبهة مفصلة والتي اشير الى
وجه انحلالها بقوله ومن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول
الحكماء ان الماهية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك
فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض للماهية او لا عروضها
او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب
والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا
الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود
الاخر عارضا والجواب ما عرفت من عدم اعتبار النور المشترك
الواقع على الانوار لا يا التساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار
الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذا الحرارة المشتركة مع ان
بعضها يقتضي استعداد الحياة واستعداد تبدل الصورة النوعية
بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور
والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ذكرنا كان
المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون
محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه
عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله
اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى
وعلى انها تدرك وجوده والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي
تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه
يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث المتساوي وجوده ولو لا
مغايرا لها ليس بمعلوم فهنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير
معلومة فوجوده مغاير لحقيقته وانتفا الفرق والجواب ان
الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر
الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي يدركه
هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات

وكيف

وهو

وهو اي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة
والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون
حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى
للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو كان
حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها
في علية مع وجود الممكنات فاذا العلم لا يكون علة الوجود ولا جزء منها
لكان علة الممكنات هي الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان
حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص
به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم
اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما صح على سائر افرادها
كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في
الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت
ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها اعني
العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة
نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السوية ويقع
عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على ما في الشرح
في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على
الوجود بالوجود بان قال لا نعني بتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها او ح
يكون التالي في التصاد المذكورة اعادة المقدم بعبارة اخرى والجواب
انا نعلم بالضرورة ان ما تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود وشيء
لا يكون مشروطا بنفسه وايضا مذهب ان التقدم هو التاثير لكن
الماهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان ح يكون كونها
في الاعيان اعني وجودها شرطا لنفسه وجودها اعني كونها في
الاعيان عنها هذا خلف ثم قال كما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها
غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود
والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج
دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو
وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في
العقل منفكا عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان

الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها
من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم فاذن
اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر
حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هي
وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعله لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية قد يكون
علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اعتبار اتصافها بالوجود
لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك
كونها معدومة بل انما يكون موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي
موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية
عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء
فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون موثرة فاذن
لا يتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا
بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث
وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع
لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل
الالهية شانا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال
اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد المستعدين باقتضاء اثره اشارة
واجب الوجود المتعين هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد
واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره
لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع
ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود
لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم
الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب
واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه لذلك لانه واجب الوجود
فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب
الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لا يخلو من ان

باقتضاء اثره

يكون

يكون اما لازما للتعين او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه
هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل
الاقسام وبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود
لازما للتعين المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو ماهيته
او صفة لماهيته وعلى التقديرين يلزم ان يكون الوجود الواجب لازما له
كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى لها وقد تقرر بطلان
ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان معنى واجب الوجود
لازما للتعين كان الوجود لازما لماهية غيرها او صفة وذلك محال و
اعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه
علة او معلولا لمساو للازم او الجزء منه او كانا معلولي علة واحدة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له
والا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم
انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين
المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين
يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول
ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله و
ان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث
وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب قوله وان
كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي
كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين
واليه اشار قوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر
وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة
وح لابد اما ان يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين
بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصها
اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها وهذان قسمان القسم
الاول ان يكون التعين المعلول قد عرض الوجود الواجب من حيث
هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين

المعلول وهو مح لانه يقتضى ان يكون الوجود الواجب المتخصص
معلولا لعلة تلك التعين واليها اشار بقوله فان كان ذلك و
ما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ذاته
بحسب وجوده وهذا مح ولفظ ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله
وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين
به ماهيته المعروضة له اى التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثالث ان يكون التعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة
بعد ان تخصص بتعين آخر سابق وهو مح لان الكلام فى ذلك التعين
للمعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان تعرضه بعد
تعين اول سابق فكلامنا فى ذلك السابق وبقى من الاقسام الاربعة
قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع
كونه معلولا لغيره وهو ايضا مح لانه يقتضى كون واجب الوجود واحدا
معلولا للغير واليها اشار بقوله وباقى الاقسام مح ولما بين
استحالة الاقسام الاربعة قياس هاسين استحالة القسم الثانى
المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم
الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المط والفاضل
الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود
غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما الواجب الوجود
وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا
مخلوا وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود
لازما للتعين هكذا وان كان واجب الوجود لازما التعين وجعل ذلك
الى قوله اوصفة تقرر له محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود
لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم افساد
الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل
قوله وان كان ما تعين به عارضا الى قوله فكلامنا فى ذلك
تكرارا للقسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه ولم يتعرض لهذا القسم
بحمل عليه قوله وباقى الاقسام محال ولا اشتباه فى ان ما ذكرناه

بهيئة الخامسة

كالكلام فى التعين

منهم

استدلاله اقا على متن كلامه والقسما على بالصواب والفاضل الشارح
ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود و
التعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان
احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب
الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين ثم عاد بعد ابطال استدلالاته
اوردها على اثباتهما كالاذى والحواز الجوب والامكان والامتناع او
ضاف اعتبارية عقلية بحكمها فى الثبوت والانتفاء واحد ولا شك
فى ان هذا ليس بمانع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود
بل تكلم فى واجب الوجود الذى لا يمكن ان يتوهم انه سلبى واما التعين فلا
شك فى ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هى
واحدة بل يجب ان تتكثر بان يتكثر بامر يضاف اليها وسيجى بيان
كيفية تكونها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل وقول الفاضل الشارح
التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينا او اختلفت
بتعينات اخر غيرها ليس بشى لان تعينات الاشخاص من حيث
تعلقها بالمتعينات لا اشتراك فى شى ومن حيث اشتراكها فى شى
فليست بمتعينات وقوله انضمام التعين الى الطبيعة ما يحتاج الى
كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشى ايضا لان الطبائع
تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها
كالانواع البسيطة ثم هى من حيث كونها طبيعة تستحيل الا ان تكون
عامة تعقل به ولا ان تكون خاصة متشخصة فكلما انضاف معنى
العموم اليها صير بها كذلك بانضياف التعينات اليها صيرها اشخاصا
ولا تحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالعوام امرا سلبيا لما كان
على الشى مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا او امثال
هذه الاعلام تصلح لان تصير فضلا لا فضلا عن ان يكون عوارضه و
الكلام فى تحقيق هذه الامور وامثالها مستدعى طولا لا يليق ان اورد
فيها اما الايسع احتياجها على طريق الحشو واما قوله الواجب تساوى
الممكنات فى الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس بشى
لان الوجود الغير العارض لماهيته يباين الوجود العارض للماهيات
بالا عروض الذى لا يلزم من نفيه الوجود به تركيبه الا فى العبارة

على ان الوجود ليس لطبيعة نوعية نصير اشخاصا متعينات زايدة
عليه كما ظنه فائدة اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد
فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة
لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين
فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا انسانان في نفس
الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه فقد تبين
مما مر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد
اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل
مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك
العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما يكون
للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن لتلك الطبيعة مادة لم يتعدد اشخاصها
اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما
ذكره بالعرض بسطها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة
تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا
لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان
التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى
علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين
ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان
اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود
ليس نوعا تشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر
الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة
المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء
الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى ما يقبل التكثر
لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو
لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط
واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفقت فان
المتماثلات بامر عارض انما يكثر عارضها ولا على كل اشياء متماثلة

بامر

بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها لا بمحال متماثلة
نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير محالها الا بالعوارض
ولم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح
بان الوجود متكثر في الواجب والممكن من غير مادة [تنبيه] وقد حصل من
هذا ان الواجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال
على كثرة بوجه ما اقول لما فرغ من الكلام فيما مضى وافاد بقوله بحسب تعين
ذاته ان التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين انما يكون زايدا عند
كون الذات مقولة على كثرة [اشارة] لو التأم ذات واجب الوجود من
شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل
واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا
في الكم يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وبسط
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء متقدمة
المركب كالعناصر في الكائنات وقد يكون من جزء اصلي متقدم على المركب
كالخشب للسرير وجزء آخر لاحق يحصل المركب مع حصوله كصورة السرير
ولا يكون وجود الجزء اللاحق سابقا على وجود السرير والانقسام قد يكون
بحسب الكمية كما في المتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى
كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما في النوع الى
الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون
ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بغيره لان ما ليس هو بعينه
الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم
من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها
واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود
ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود
فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك
واحدا كان الواحد من اجزائه اعني الماهية المذكورة او كل واحد منها
كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوما له فهذا خلف
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا
في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من
الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى اخص بالقوة

ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم وان الدر قال الشر ولكان الواحد من الاجزاء
او كل واحد منها استقدما اقول الجوهر في الكل ينافي الفاسد لانه مقدم بالوجود
على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء الذي لا يتقدمه على ماهية الشيء
اولى قال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة الافتقار الى
اجزائها لكنها واجبة لاستغنائها عن السبب الخارج وذلك بان يكون
اجزائها واجبة اجيب بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون
الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال
فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها
مبنية على مسئلة
واقول الظاهر هنا ان كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس متعلق بمسئلة التوحيد
والقول بانه مبني عليها لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر اشارة
كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم
له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان بقي ان يكون عن
غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته
واما عام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما عرفت في المنطق وكل ما
ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض
من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء
ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
بان يكون جزء ماهيته او عام ماهيته فالوجود غير مقوم له في
ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان
في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره
والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو
المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته تنبيه كل ما يتعلق الوجود
بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام
النوعية وما يتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط
وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره
وهو سائر الاعراض الجسمانية وغيرها والاول يجب بالجسم
المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه انه

يجب به

يجب به لانه لا اضافة في قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذواتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم
محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى
وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله وايضا فكل جسم محسوس
فيتجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته
وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيتجد
جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم غير شخصي او من غير نوعه
ان كان فيكان نوعه في شخصه وهذا اذا اخذت الجسم جسما ما اما اذا اخذته
نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيتجد لكل جسم على الاطلاق
جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا في قوله الا باعتبار جسميته ناقض
لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي
فيتجد جسما آخر من نوعه ذلك او من غير نوعه باعتبار جسميته
وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يتجد بشيء اخر
كلاهما من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق بمحسوس
وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق
به اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية
ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما
الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي
لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى
ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته يريد نفي
التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا
في ماهية لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل مما يقتضي امكان الوجود
فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه
هذا بالوجود فبين ان الواجب من حيث هو موجود واجب يشارك الوجود
الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من
ماهية شيء بل هو لازم للاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك
لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو لازم ما عارض لها من حيث

هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي
جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى
فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا
يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك محلها لما
مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ الرئيس
في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الموجودات بامر زائد
اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط
لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط
والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا ينحصر باعتبار عدم شيء
له مع كان وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج الى ذلك الزائد في
انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله فاذن ليس له حد اذ ليس له جنس
ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من
الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه
ان المقصود هنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب
الوجود ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم لو كان المقصود هو نفي التعريف الحدي
فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان
الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس و
الفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها
الى حقائق الملزومات وتعريفها بها لا ينقص عن التعريف بالحدود
فهذا لما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس
بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم
يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته
فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد قوله وتنبيه وقد علمت ان معنى
الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس
الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر
زيدا في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل فضلا
عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك
فيه الجواهر النوعية عند التحقيق كما تشترك في الجنس هو انه

في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج
بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج

ليس يعني به الموجود بالفعل
وجودا لا في موضوع حتى يكون
من عرف ان

ماهية

ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على
زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو
جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة
فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس
ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن
الموجود بالفعل مقولا على المقولات العشر كالجنس لم يصر باضافة
معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات
بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فصيرهما
والاتصاف باضافته للمعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة
في موضوع هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له فجوابه
بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة تنبيه الضد
يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول
فمعلول له والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من
هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع
اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن
الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح الاول لا ند له
ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح
العرفان العقلي الند المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة الاول
معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها
مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول
لذاته يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات
لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم
وقد فسر القيوم بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق
بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك
وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل
فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من
درك فاصلاحه عليه وعن المواد العقلية كالماهيات وعن
غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن المشخصات والعوارض

تنبيه

اي الحالة الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وغير المواد

التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والملاق ظاهر
وقد احاله على ما نبين في النمط الثالث **تنبيه** تأمل كيف لم يحتج
بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصمات الى تامل لغير
نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد
به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده
في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم
يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين
الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث
الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على
صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود
الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود
محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول
واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته
ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد
فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانها اوثق
واشرف وذلك لان اوثق البراهين واعطاها اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على
العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان المطلوب علة لم يعرف
بها كما بين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله
تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال
بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق
على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كان طريقة قومه اصدق
الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق
النمط الخامس في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شيء
مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى

قسمه في الفصل الاول من هذا
النمط والابداع ما يقابله وهو ايجاد
شيء غير مسبوق بالعدم على ما م

الاوهام

الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي
يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة
المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة انه ذلك اوجد وصنع
وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل
للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى
المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى
ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر
عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري في ان اوجده
اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل و
حصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن
العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري تعالى
من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد اخر والباري
ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ما يجب ان يحقق
في هذا الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعل انما هو
المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود
المفعول بعد عدمه من الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا
حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما
حمل اهل التمييز منهم على ذلك دليلان احدهما استشهادهم ببقاء الفعل
كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكروه
وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل الفعل حال وجوده يكون تحصيلا
للحاصل وهو محال والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى
الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك
ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله
بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله
وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله تعالى
البلي اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة
وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون لان اكثر المتكلمين
لا يقولون بهذه الدعوى لانهم لم يصلوا الجوهر حال بقائه محتاجا

فيه

وايضا يقولون

الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية توجدها الفاعل
فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من ساير
الاعراض عند من لا يثبته فيه لا هو وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل
في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده
فاذن هم غير قايلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من على هم فهم
القايلون بهذا التحقيق لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى الى
قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور
وقوله قالوا لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود الى قوله
الحصر المتناهية اشارة الى استدلالهم الثانى قوله يجب علينا
ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من
مفهومه ونحذف منه ما دخل فيه العرض دخول العرضى لما ذكر
ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان نحلل المعنى المشترك بين
هذه الالفاظ وهى قولنا موجود بعد العدم بسبب شىء الى اجزائه
البسيطة وينظر فيه لجميع اجزائه معتبر في الاحتياج ام بعضها
معتبر فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى
المتعلق بالفاعل واقول وانما استعملت لفظه المحدث بدل قولى موجود
بعد العدم بسبب شىء للتخفيف قوله فنقول اذا كان شىء من
الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شىء ما فا
نا نقول انه مفعول ولا نبالى لان كان احدهما محمولا على الآخر مساويا
او اعم او اخص حتى نحتاج مثلا الى ان نزيد فيقال موجود بعد العدم
بسبب ذلك الشىء بتحريك من الشىء ومباشرة وبالة وبقصد
اختيارى او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او بشىء من مقابلات
هذه فلسنا ننتفت الآن الى ذلك لدلالته على ان الحق انه لا يجوز زيادة
على كون الشىء مفعولا او الذى يقابله يكون سببه فانا نقول انه فاعل
والدليل على هذه المساواة انه لو قال قايل فعل بالة او بحركة او بقصد
او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في
المفهوم لما انتقض فعلا لو كان مفهوم الفعل يمتنع عن ان يكون بالطبع
ولما اشتمل تكريرا فعلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال

استعمل

فاذا قال فعلها بالطبع كان
كانه قال فعلها فعلا

فعل

فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان ناطق ثم انه اعترض هاهنا عن
معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الآخر مساويا
حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم
اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون
اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا
لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث قد يكون
حدوثه بتحريك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والالة والمحدث
بالمباشرة يقابله المحدث بالالة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث
بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن
الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من
ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة
ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما
نظرا للقصد بان يكون المفعول لو كان مثلا مساويا لما يحدث بالاختيار
او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين
يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من
الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع
فاستعمل الشيخ هاهنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على
انه مساو للمفعول والذى يقابله يعنى المحدث على انه مساو للفاعل
واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل
واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك
الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار او التناقض
يشهد بخلاف ذلك وقال الفاضل الشارح هذا البحث لغوى صرف
والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا او كون الثانى تناقضا وحينئذ
لا يبقى فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان
اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد بالطبع
في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه
اقول ليس هذا البحث خاصا بالعرب دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ

في اللفظ

للتناقض او كان انضمام
عين ذلك البعض اليه
مقتضيا

على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة
العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها
ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى بمجرده والايجاد والصنع
كانهما اشتمل لاعتبار شيء اخر وضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما
وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان خصوص السنن بل واهل اللغة
بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة
هو الفاعل بالارادة نحو الشر ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم
قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشر عليهم سبيل وقول
هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون
للنار فاعل الاحتراق ولا للماء فاعل البرودة ليس بشيء والدليل
عليه ما جاء في كلامهم توقوا اقل البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم
ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا
فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان
تحصى ولا مجاز اذ الاصل من حيث اللغة ان يحمل البرد والخمر فما
المانع من ان يحمل الفعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه
الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك
يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل
باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله واذا كان
مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس يضرنا ذلك
في غرضنا فبقي مفهوم الفعل وجود بعد عدم وكون ذلك الوجود بعد
العدم كانه صفة لذلك الوجود يحمل عليه فاما العدم فليس يتعلق
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم
فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز
العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث
هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب
ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح هنا على ان معنى الفعل
هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو
نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك

المعنى

المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد
العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون
الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا
الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف تجب لماهياتها لا لذواتها
لا لشيء اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود
العلم فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس
بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين
في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما
هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا بحثا ما المعين الشيء المحتاج
الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ يحتمل ويحتمل لهما الا
ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان
وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية الوجود متأخرة
عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر
عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتاخر عن نفسه
بهذه المراتب اقول هذه طريقة افادها الحكماء غير متعلقة بالمتن
تحرير واشارة والاولى ان المعتبر انتفاء الامرين متعلق فنقول ان
مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد
قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره
وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما
واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما
مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا
كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان
ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق
الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو حذرنا ههنا ان لا يكون
مسبوق العدم بحسب وجوده بعينه وعكس له في حد تقسيمه لم يكن له
هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان
هذه الصفة داعية الحمل على المعلول لانه ليس في حال الحدوث فقط
فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس

هذا الوجود انما يتعلق بالغير حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى
بعد ذلك عن ذات الفاعل تريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير
المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره متعلق
بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بين المذهبين تنازعا ذهب
اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك
لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق
بالعدم وهو الواجب بغيره دائما وقد ان الواجب بالغير يشتمل على
هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم
فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد
يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية يجعلها صغرى قياس
وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث
فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه
وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص فلو لم يكن لحوقه للاخص
بذاته لكان لاحقا لغير الاخص ولما استحال ذلك انتج القياس المذكور
ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم
ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق
ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه
لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع
كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير
واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما
لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا
التعلق المعقول كان دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة
التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه
لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق
بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط
حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب
واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة
اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف

دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره م

الا وقد يلحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم
من غير ان يلحق الاخص م

في ان

في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف
فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى
موثر او لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم
الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى
الموثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله
لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه
فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق
بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق
حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون
وجوده كما حكى الشارح عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل
فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه
يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود
بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر
من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت
حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك
سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان
الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده
ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو
الامكان ام هو الحدوث فليس بعيد في هذا الموضع لان علة الحاجة
لو كان هو الحدوث فليس وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات
وجوده لم يكن للشيخ هاهنا بضائر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان
هو الامكان وكان الممكن غير موجود غير متعلق بالفاعل لم يكن نافع
له فاذن ذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم
هل يفتقر الى موثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير
لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم
ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا فهذا القدر كاف بحسب
غرضه هاهنا ثم قال المحقق ان الخلاف هاهنا بين الحكماء والمتكلمين
لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا
معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا

الدليل بل عادل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة
فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن
حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا مناف لافتقاره الى القادر المختار
ولا مناف لافتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا
خلاف في هذه المسئلة اقول هذا اصلاح من غير تراضي الخصمين وذلك
لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون
العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير
مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب
ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه
اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار
على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عند
هم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا الجا
هذا الفاضل يعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية
سموها صفات المبدأ الاول تحرجا منهم من ان يجعلوا الواجب لذاته
تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهؤلاء
انما احترزوا عن التصريح بهذا اللفظ فلا محيص لهم عنه لذلك المعنى فظهر انهم
غير متفقين على القول بنفي العلية والمعلولية مع اتفاقهم على القول
بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر
الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في فاعل ازلي
الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم
فعلا ازليا اسندوه الى تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية
وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون
العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ثم ذهبوا
ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا
توجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية
على ما سيجيء بيانه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه
ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها معا هو

قبل

قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل الاثنين مع البعد
ومثل هذا القبل ايضا تجده بعدية بعد قبلية للحال وليس المتأخر
هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون
قبل ومع وبعد بل هي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال ويكون
علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف
من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير
قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته
في هذا الموضع بعينه وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته
هذه مضافة الى قبل معلوم التحقق لان قبل الاثنين لا يوجد مع البعد لا كقبلية
الواحد على الاثنين واشباهها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل
يزول هو ليتحقق عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس
العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل
لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم
فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته لان من الحوادث ان نفرضه يحكي كا
تقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون
ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث
الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة
اتصال المسافة والحركة وقد مر في النمط الاول ان مثل هذا المتصل
لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ظهر ان كل حادث مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب وهذا ما في
الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه
على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته
والاخرى ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه وبالاشارة وهذه المباحث
متعلقة بالطبيعيات وانما اوردها هنا لاحتياجه اليها وكونها
غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه نبه هنا على وجود
الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به
فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان
لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية

بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر
فالقبلية والبعدية للشيء بسبب الزمان واما للزمان فليس
بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين
المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود
الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور
الزمان وتميزها عن ساير اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان
لا يوجدان معا ايضا ليس بتميز حقيقي لان المع يجري مجريهما في
معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك
والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا يوجدان الا في
العقل لان الجزئين من الزمان اللذين لحقتهما القبلية والبعدية
لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في
العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك
الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود
زمان مقارن واذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل
الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت
القبلية الواحدة قبل مع جود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك
لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي لحقته القبلية لذاته ولحق
ما سواه بما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هي
من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح
تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان
حكمه حكم ساير الموجودات في لحوق قبلية اخرى تعتبرها الذهن به
ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني وسيندفع
ايضا اعتراضه بانهما اضافيتان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما
لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيتان عقليتان يجب
ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد في الخارج معا
ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية
للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما
يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية
به من حيث هو معقول لو انه استعمل بالمعارضة فقال مسبوقية بعض

استقل

اجزاء

اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في علم الحادث وجوده
بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق
بان الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان
له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه
ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في
الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر
وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون
الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني انه يجوز وجود قبلية
وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما
قال واقول ان حاصل الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع
القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول
بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل
اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس
هو انه لم يوجد اليوم مع الغد لان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه
كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان
المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس
ويعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان
معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشيرة بمعنى
زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول
بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان
في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال
الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس
له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا
فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان
للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل
تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور
تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر
وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما لا حقيقة
غير عدم الاستقرار بل يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها

يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان يغايرهما م

م ل

معه لان اليوم ايضا لم يوجد م

فاعلی یصیر متقدما او متاخرا بتصور عروض حالة وهذا هو الفرق
بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره
فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن
امس لان نفس مفهوميهما اشتمل على معنى هذا التاخر اما
اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما
حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان
غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان
الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي
متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين يشتركان
في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج
في الاول الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية
اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال
لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن
متعلق بحركة ومتحرك اعني متغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه
ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال
يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا
هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان يريد بيان ماهية الزمان
وتقرير برهان التجدد والتصرم اللذين بني على وجودهما في الفصل
المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا
ان يكون لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض
والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود
بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير
الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة
ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب
كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث
فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون
الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل
لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس

ابعد وقبلا قد يكون ام

فاذن

فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية
الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من
مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم مقدر للتغير اعني الحركة
وهذه ماهيته وعند تبيينها اصرح بتسميته فقال وهذا هو
الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة
كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان
وتنقص بنقصانه والمسافة اجزاؤه متقدم بعضها على بعض
تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة
تجري بحسبه المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا
بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر
منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة فالزمان
هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر
اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكر ههنا وقد قال في الشفاء في هذه
العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر
وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر
ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم
من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من
المسافة معا فيكون للمتقدم والتاخر في الحركة خاصية يلحقهما
من جهة ما هي للحركة ليس من جهة ما هي للمسافة ويكونان
معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر
فيكون للحركة عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها
مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او
المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متاخر ومتقدم
لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه
عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي
من ايراده هذه النكتة الاخيرة **اشارة** كل حادث فقد كان
قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو

المتميزة عن الممكنات مع كونها نقيضا صرفا خبط نشأ من عدم التمييز بين
الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان
موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا للغير والثاني
محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان
في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء
الخارجي ليس بموجود في الخارج بل هو امكان وجود في الخارج وتعقله
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه من
حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر بحسبه العقل
وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا انه وجود
شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في
الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات
العقلية لا يوجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على
انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في
الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم
عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث
قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا للشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره
لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء
قبل وجوده يمتنع ان يكون حالا في موضوعه فان معناه كون ذلك
الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه
وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول
يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كالمضاف المضاف
اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع
ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة
اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت
الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب
انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين
ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه
في الخارج لكنه من حيث تعلقه بموضوعه الثابتين في العقل بامر
وجودي في الخارج تستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج

كما مضى

كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع
او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة
مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين
الامكانين بحسب تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء
لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها
في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهي
ايضا صفة لوجودها ويكون بهذا الاعتبار كالمضاف المضاف اليه
واما قوله لو قبل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير
اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان
الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام
في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث
فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول
يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث
قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشيء
لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث
مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما
يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستعداد
متعلق بشرائط يجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة
في الجسم الابداعي على ما اشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه
الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية وانما نحتاج الآن من الحالة التي بها يكون استحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكون لبعض الزمانية معا ليوجد اثبات الحدوث
الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق
التأخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرا عن لا
وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ
تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر
الشيء عن غيره يقال بحسب معان على ما حقق في الفلسفة
الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر
المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس

بالمعلولية والاخير ان اشتركا في معنى واحد وهو التاخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه و
لا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتاخر بالذات
عن المحتاج اليه ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو
الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار
الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة
اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى
الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا
ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان وبين تقع كل واحد منهما
مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا
لارتفاع العلة من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع
المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال
للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم
التاخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء
كذلك وذلك انه قال عند ذكر المتقدم بالعلية وان كان يتفق
المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب
فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه مثل بحركة
المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم
الحق اسم التاخر بالذات حصر بحاله على القسم الآخر وهو تاخر ما
الشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر حقيقي وما
سواه فليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة او بالوضع
او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض متقدما وهو هو لان المقتضى
لتاخره هو امر عارض لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن
ان يعرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير
ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم
ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية
والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن
ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك
بعينها بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله

وان لم

والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس

تاخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التاخر
اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو

وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود
هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا و
الآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس
يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود
لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر وهو بيان التاخر
بالذات بتعريف فيه بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون ذاتا
وجوده اي يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة
مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود
الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كانت
له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين علته في
الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر
من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح
الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول
ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها وليست اري هذا
التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول
حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك
المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان
فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال المتقدم الذي معناه
واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان
كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها موثرة فيه كان معنى
قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه
وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من
افادة تصوره وحمل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا
على العلة على المجاز ونسبه الى المجاز وحمل التمثيل بحركة
اليد والمفتاح على شيئا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم
الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود معلوم
ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة
تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود المتقدم الزماني شرط في

في الوجود

لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي
شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي

وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون
للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية
بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون
له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له
وجود قبل ان يكون له وجود فهذا هو الحدوث الذاتي اقول يمكن ان
وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر
عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان
ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك
يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال
التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات
والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق
العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم
والوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة
اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له
متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم و
اما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما
بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح
الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق الا
وجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فان وجوده مسبوق
بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال وفي قول الشيخ
انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة
لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه
الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا
وان اراد به اعتباره انه مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا
والجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في
الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع
وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست
الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع

وجود

وجود الغير لم يكن اصلا فكان انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق
العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود و
العدم معا ولفظه لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود
لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان
لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف
على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى
الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك
الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبيه
وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة
من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان تكون
من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة
النجار الى القدوم او المادة كحاجة النجار الى الخشب والمعاون
حاجة الشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف
او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال
الى زوال الدجن يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته
التامة وقد ذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع
ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك
الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها
والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة
المقتضية لها مع الشعور فان علة كل من الحركتين لا تحصل
موجودة الا معهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير
بها علة للحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل
التي هي فوق هذه العلل وقواها او غير ذلك اشارة الى القسم
الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها
بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف فيمكن ان تشتمل عليها قسمة
وهي ان تلك الامور اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون
اما شيئا يضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا تضاف
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء
لا يتوسط وهو اما ذات يضاف اليها كالمعاون او وصف لها

باحدهما

كالداعي والشيء الذي لا يضاف اليها اما لحصول فعلها كالمادة واما ليس
بمحل فعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع في قوله في الوقت حاجة
الادمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جمع الاديم
والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغه و
يجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة فالمنسوب اليها اما ادمي
بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا
شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل و
الداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا
يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة
والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم
السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح
بانه قد علم ان العدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب
ان الشارح لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل
في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع
مانعها عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي
ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو
كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما في
علم العلة علة العلم ويصح ان يكون شرط الوجود معلول ثابت على
الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك
المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون
العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كانت ذاتها موجودة لا على
تلك الحال او لم يكن موجودا اصلا لما ذكر الامور التي يتم بها علية
العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بحصولها ذكر ان عدم المعلول يتعلق
بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية
بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن
شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس
لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت
كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم
توجد وجب عدمه واي هما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا

سواءٌ

ماكان

ما كان وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته
علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول
موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه
لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه يتوقف على شيء لم يوجد
واي الامرين فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله
قوله واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله
معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب
ان لا يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى اي
اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة
الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول
لم يبعد ان يجب عنها دائما واما قال لم يبعد وان كان من الواجبات
يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد
فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع
بوجود علة هكذا مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة
او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك
اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن
الدوام ههنا بالسرمد لان في الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان
على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقط
وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون المتغيرات الى الامور
الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها
الى بعض ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون في الحقيقة مفعولا
فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان
فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك
ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان
هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح الغريب من استعمال
الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط
هذا تكرار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان
ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا

شأنُها

مادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبيين من انضياف تفسير
الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من
غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع و
الابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط فصل فالابداع
اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء
وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني
وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما
لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل
بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر
فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما
الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع
خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شيء
لم يكن ثم كان فبديهة العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار
اولى بشيء وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا
البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصص عن
ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب
بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال
في طلب سبب الترجح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه الحادث
لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده
وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي
وان كان قد يمكن العقل اي يمكن العقل ان يذهل عنه ويفزع
الى ضروب من البيانات الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين
اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف
اليها او الى غير ذلك مما يجري مجراه مما ذكر في هذا الموضع ثم ان
صدور الممكن المعلول بعد ذلك الترجح عن تلك العلة اما ان يكون
واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض
وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا
اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب
الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض

سببا

سببا لسببيته وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجح عن السبب
الاول واجب وهو المطلوب فظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور
المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت
واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه
والاشارة مع اشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده
الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم
قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما
نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما
يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه
مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب
عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين
مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من
لوازمه فان فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى
حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه
موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط الاخر فهو منقسم بالحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا
يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم
قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت
مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره
ان نقول مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث
يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين
يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو
شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا
هذا خلف وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح
قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد
او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم
يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او المتفرق
بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته وفي بعض النسخ او من
لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه

وح لا يكون حقيقة استلزام منذ لك اللازم هي بعينها حقيقة ذلك
المقوم ويلزم ان يكون مبدا حقيقة الاستلزام غير خارج عن
ذاته والاتصاد الكلام وعلى الجملة جميع المتكثرات يلزم منها
متركبا طرف ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعلة كونه شيئا
او بعد وجوده منفي بواله والاول كما في الجسم بحسب ماهيته
المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب
التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده
والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن
كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر من الاشياء
الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط
البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية
لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما الوجود او لما
يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان
الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل
قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر السواد والحركة
ولا شك في ان المفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة فيعود التقسيم
المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن
الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء الشيء امور
لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد
من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد
يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة
وصدور الاشياء الكثيرة ليس بحال نباته السلب يفتقر
الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف
وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد
المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف

فهو منقسم الحقيقة والشرط ان لا يكون احدهما بتوسط الآخر

من الاشياء الكثيرة م

حال

حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره
ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما
صدور الشيء عن الشيء لم يكن في تحققه فرض شيء واحد
هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدا واحد لان
الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء
صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض
العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على
المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر
واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كانت
المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم
منه التكثر في ذات العلة كما مر اوهام وتنبيه قال قوم
ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك
اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس
واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوي في حظيرة
الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول
ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن
صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت
خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين
او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين
من قبلهم ثم بعد ذكر مذاهب الناس وجب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده
منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود
لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد فالقائلون
بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات
المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت
ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها ونضدها او العناصر

لله م

بكليتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات و
التركيبات وينبغي ان الاعتبر والشرور دعليهم بتذكر ما مر من شرط
واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي وغير

ولا يجب المضي والقوام ولا يجب الكثير الى اجزاء ولا الى الجزئيات ولا الى مهيته صح

منقسم بحسب الحد والماهية والوجود وان جميع ما هو موصوف
بشي من ذلك بعكسه ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات
الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى
لا احب الافلين في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه
حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما
واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست
بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات
وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون
بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة
ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام
اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس
واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها
عنصر واحد هو ماء او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان
هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واتفقوا
على مغايرة لها او اجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون
بانها واحدة فمنهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال
بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فمنهم
بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال كان من جملة القائلين
بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة
هيولى وزمان وخلاء ونفس وآله واما القائلون بان المادة
ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون
وجوب الوجود لضدين خير وشر ويعبرون عنهما تارة بيزدان
واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشرذمة ردّ على جميعهم بتذكير
البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من
وافق على ان الواجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم
انه لم يزل ولا وجود لشي معه ثم ابتدا واراد وجود شي عنه

ولولا

ولولا هذا المخاطب لكانت احوال تجددت من اصناف شتى في الماضي
لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد
فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في
الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في
حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها
لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع
اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين

من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم صح

كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يعلل وجوده بحين ولا بشي
آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهؤلاء هؤلاء لما فرغ عن ذكر
اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين
بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت
احداهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون
وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير
مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت
الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشي ثم ابتدا
واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك
للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل
لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل
واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في
الوجود والانحصار في شي يناقض عدم التناهي وان لم يكن
لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا
بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشارح اشار الى
هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك و
منها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود
على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور الترتيبة
الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف
يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لا نهاية
له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث مما لا يتناهي

يمتنع ان يبتدا او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت
يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له الى
هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي
حدث فيه من سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا نهاية قبله وبعده
افترقوا بحسب الاقوال المحكية فيما الى قايل بثبوت التخصيص
بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما
والى قايل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص
وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة
افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث
وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة
من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهولاء انما يقولون بتخصيصه على
سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل
الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه
لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف
بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من
العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت
ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل او اعترفوا
بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان الفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير
مخصص ومثلوا في ذلك بعطشان يجد الماء في انائين متساويين
بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير
ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
ومن يجري مجراهم وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ
الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله ولا يسأل
عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء هولاء قوله وبازاء
هولاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب
الوجود بذاته واجب في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لا
يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئا او بالعكس

ان لا

ان لا يوجد عنه اصلا او حال بخلافها الى فرغ عن بيان مذاهب
المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب
الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية
له لان ذلك يقتضي قدم الفعل عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا
كانت فاعليته واجبة وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت
فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه
وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية
الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا
وعالما وفاعلا وتقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير
ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون واجبة له لذاته
بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار
الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل
عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى
بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او
صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوله
ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان تسنح جزافا
وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف
تسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد
فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر او لامر
ينال مثلا كحسن من الفعل ووقتا ما يتيسر او معين او غير ذلك
مما عُدّ او كطبع كان يكون له لو كان معطلا او عايق او غير ذلك
[illegible] لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى
مقدوراه بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات
شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة
تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة
عند الاشاعرة وغير زايدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ
الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع امرا متجددا

يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي
والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان
عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظ معربة معناه الاخذ من
غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه
شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس
او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو
باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشر
الملقة هاهنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشيء وسقط
من غير استحقاق واختصاص ثم ان الشارح جعل الحكم اعم مما فيه
التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يترشح طبيعة او
غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرايط
الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت
طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال
الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه و
كما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك
الشيء الى تجدد امر آخر ويتسلسل ما دفعة وهو باطل واما
شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار الى
ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة على العلم
بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن
الفاعل اصلا او اما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير
الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور
واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشارح عن
ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار
الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت
التجدد لامر يفسر بحسن من الفعل وقتا ما يفسر يعني القول
بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة الفعل ممتنعا
بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم

اوجعله

اوجعلته لامر زائل كعبثه كان قد زال عند الوقت الصالح او امتناع
كان قد زال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان
القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه **قوله** قالوا فان
كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو
كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف
لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال
اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في
نفسه واجب الوجود بغيره فليس بناقض كونه دايم الوجود بغيره
كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب
الفعل و بما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان
يشير الى ضعف حجة القوم وحجتهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل و
والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل
المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم
الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول
بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب
جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل
في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت
آخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره
وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع
ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين
لك ان المعلول يمكن ان يكون دايم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
عن الحجج الثلاث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها
وبيان وجوه الخطاء فيها **قوله** واما كون غير المتناهي كلا
موجود الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس
اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يكون
الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن
ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما حمل على كل واحد
اشاره الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على

الفاعل

الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان
دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في
الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله
لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور
يخرجه الى الوجود قوله فلو لم يزل غير المتناهي من الاحوال
التي يذكرونها معدوما الا شيئا بعد شيء وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم
اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان
معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث
المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله التي هي زائدة
على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث
التي لا تتناهى ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فلذلك
ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية قوله واما توقف
الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها
الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا كذا
توقف على كذا هو ان الشيئين متصفا معا بالعدم والثاني لم يكن
يصح وجوده الا بعد وجود العدم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن
البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان
متوقفا على وجود ما لا نهاية قبله او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية
له قبل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء
متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندهم
وكل واحد واحد كان غير مسبوق بهذا التوقف ان هذا لم يوجد
الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى
عددها وذلك صحيح هذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او
غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان تغير
لفظها تغيرا لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة
وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له
او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت
ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث

وكان

وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت موقوفا على انقضاء
ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده
الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه
فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا
الوقت هو محل النزاع والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع
بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان
كل وقت جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان (عدم واحد في جميع هذه الاوقات م)
الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو
المتنازع قوله فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون
الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسبة الى الاوقات والاشياء
الكائنة فيه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من
اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ من الاحتجاجات
والجواب عنها ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان
الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية
يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدا الاول اذ لا ا (سطة م)
غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية
والاجرام الكلية فانها يصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا
توسط شيء اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة
التي هي مدبرة اللازمة من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعه
التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب والملل
الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا
مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع
في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل
فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تعلق لها بمسئلة
التوحيد النمط الخامس في الغايات ومباديها وفي الترتيب
قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه تحركه ومتى وصل
اليه وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط واما الغاية
المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن
علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلثة مقاصد

احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله
وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم
الاول لانه عام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده
بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره ولم يكن
فاعلا بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم
وايضا عند القائلين بالحدوث الذي عليه معولهم هو قولهم
ان الباري اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه
يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركة
الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول
انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات
وذلك انما يثبت بان نبين لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت
هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول
لما اثبت في الوجود مبدا اول في النمط الرابع كان من الواجب
ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل
على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى
غاياتها فبدا بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان الى الفاعلين — وانهم يكون لافعاله غاية
لا يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني
فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات
تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك
الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل
من المبدا الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات
ومباديها وفي الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام
هو الذي يكون غير متعلق بشي خارج عنه في امور ثلثة في
ذاته وفي هيات متمكنة من ذاته وفي هيات كمالية اضافية
لذاته فمن احتاج الى شي آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او
حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال
لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج
الى كسب هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود انه اعطاء معناه
المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة

لذاته

لذاته واعلم ان صفات الشي ينقسم الى ما هو له في نفسه والى
ما هو له بسبب وجود شي غيره والاول ينقسم الى ما ليس
من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك
وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة من ذات الشي
والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشي في
نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات
المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في
ثلثة اشيا ذاته والهيات المتمكنة من ذاته والهيات الكمالية
الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة في الوجود
بغيرها ثم لما ذكر ان ما يتعلق في شي الغني هو الذي لا يتعلق في هذه
الاشيا بغيره فهو ليس بغني بل هو فقير محتاج الى الكسب وهذا — ذكر ان ما يتعلق بشي من هذه الاشيا بغيره
الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل
الشارح قوله فمن افتقر في شي من هذه الامور الى غيره فهو — لفقره
فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى
للفقر الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وح يصير معنى
الكلام انه لو افتقر في شي من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى
الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقر شيا — كلام ٣
آخر فلا بد من افادة تصوره واقول هذا الفاضل يقتضي ان يكون
كل قضية موضوعها ومحمولها شي واحد فهي خارجة عن قانون
الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن يصير فهمه
قياسيا عند الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا
الفقير في شي ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقر المقيد
والمحمول هو الفقر المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في
شي موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان
قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر
الى الغير لا في ذاته ولا في شي من صفاته الحقيقية وذلك
يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه
الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى
واحد لان المحدود والحد شي واحد واذا كان كذلك فلا خطا لكونه

ما يقابل الحمد وما يقابل المحمود وبازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون
كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق
وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار
الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع
كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير
وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان نحو سؤالا
الاعتراض اوكد والجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف
لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريفا الغني به تعريفا بما يقابله
بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في
الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملها
بمعنيين متقاربين [illegible] اطرا ان الشيء الذي انما يحسن به
ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اليق واولى من ان لا يكون
فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا و
ان لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال
ما يفتقر فيه الى الكسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال
الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع
الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك
خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله
مقتض لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به
ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن من ان لا يفعل فانه ان فعل
كان ما هو احسن به في نفسه حاصلا وكان هو ما هو احسن به
من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة و
الاخرى كمالية ما اضافية الى شيء آخر وان لم يكن ما هو احسن به
حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء آخر وظهر من ذلك انه
هاتين الصفتين قد استفادها ذلك الشيء من فعله وفعله
غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال
الى غيره [illegible] فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول
ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها ولكون فعله الجميل

فان

ظان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة
وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا تصريح
بالمقصد الذي اوما اليه في الفصل المتقدم وهو كتنبيه لما قبله
من اوجه اخر وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي
هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن
فعل الحق الاول جل ذكره مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو
غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان
ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم
فاعليته عاهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته
ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه
ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل و
غاية للوجود كله [illegible] اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني
الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان
كل شيء منه او مما هو منه فذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له
الى شيء فقر سياق الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه
والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو
وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك
وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي
والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل
شيء له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فان الملك
كونه مالكا للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون
الاشياء له بكون الاشياء منه [illegible] اتعرف ما الجود الجود هو
افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له
ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد و
ليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص
من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي
فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير
جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به

اولم يحسن منه فهو ما يفيده من غرائه متخلص يرد تعريف معنى
الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثانى
ان يكون ما يفيد المفيد شيئا ينبغى للمستفيد اى يكون يبتغى
مرغوبا فيه متوثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وما فى
الكلام بيان العوض وهو ظ قال الفاضل الشارح لفظ ينبغى
محتمل يراد بها تارة الحسن العقلى كما ان العلم مما ينبغى وتارة الاذن
الشرعى كما ان النكاح مما ينبغى والحكماء لا يقولون بالحسن
العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لها سوى هذين واقول
هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى
الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلى واما فقهاء يفتون
بالاذن الشرعى على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بافراد هم يستعملى
هذا اللفظ غاية ما فى الباب انهم استعملوها على سبيل النقل
الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها فى
اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جعلوا
ذكروا ان النهاس افعال المطاوعة نوع بعينه اى طلبته فانبغى كما ان
كسرته فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح فى امثال هذا
الكلام الذى استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت مثل
ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لا نتعيد على صدوره عن
عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك فتدبر انه قال
القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا فى الجود لوجب
ان الحجر الذى سقط من سقف فوقع على رأس عدو انسان
ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه بلا
لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات
لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لان
الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى استفادة كمال
منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان
اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضى
الموت بالذات بل يقتضى اختلال اوضاع الاعضاء والموت
سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضى

الموت

لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لكونه
لوصول نفعه الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله
الذى اورده وكذلك القول فى الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه
يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية
المفرطة الملائمة وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد
غيرها بافاضة الاشياء الا بالعرض فان قيل فلم قيد الشيخ تعريف
الجود بانه ما يكون بالذات لنجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف
البارد بانه شىء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول
بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى
ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل
يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله
او بما يستعيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه
المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذى يفعل
شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذى ذكره فى الفصل
الثانى من هذا النمط واقول لما اقتضيا ان اشتركا فى الموضوع
فقط وهو الفاعل الذى لو لم يفعل شيئا القبح ذلك به وتباينتا
فى المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مستكمل وههنا بانه
متخلص اى مستعيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك
كما ظنه هذا الفاضل [illegible] والعالى لا يكون طالبا لامر لاجل
السافل حتى يكون ذلك جاريا له مجرى الغرض فان ما هو غرض
لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انفع واولى
واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن
ثم لم يكن عند الفاعل اذ لا بعد ان اولى واحسن لم يكن غرضا
فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له فى
السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار ومن المحض
من الغاية والقائلون بان البارى جل ذكره انما يفعل لغرض
ذهبوا الى انه انما يفعل الغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك

لانه لو لم يكن غنيا لما اوجد لما اشار الشارح الى ان من يفعل لغرض
فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن
في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن ان يصير غرضا له
ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض
له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس
الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبلغ كاملة فهي مستفيدة
الكمال مما فوقها تنبيه وفي نسخة تتميم كل دايم حركة بارادة
فهو متوجه لاحد الاغراض المذكورة الواجبة اليه حتى كونه متفضلا
او مستحقا للمدح فما اجل عن ذلك فغايته اجل من الحركة والارادة
معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض
الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة وفيه تعريض بان
البارى تعالى والعقول الكاملة في ابداعها الاشياء غير متحركة
وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها
وهم وتنبيه واعلم ان ما يقع من ان فعل الخير واجب حسن
في نفسه شي لا مدخل له في ان يجعله الغني الا ان يكون
الانسان بذلك الحسن يحمد ويمجد ويزكى ويكون بتركه ينقص
منه ويثلم وكل هذا ضد الغنى لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض
يعود اليه او الى غيره مستكمل بوجه آخر وهو ان يقال الفاعل
الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه
واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار
الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده عاما وهو ان
حسن الفعل ووجوبه في نفسه شي لا مدخل له في ان يجعله
الغنى بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه من اللوم او يحمده
ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى مما علم ان القائلين
بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه
كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال
به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل
يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشارح كثيرا مع فعل الحسن
والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد

متعلق به

والتخلص

والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة
لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم
السابق مع وقت الواجب اللايق يفيض منه ذلك النظام على
ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانا وذلك هو العناية وهذه
جملة ستتلوها بتفاصيلها انا قد بينا ان العلل العالية لا
تفعل لغرض في الامور السافلة وجب علينا ان نبين ان النظام
المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها
اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة
ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل
النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد
في علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المرتبة
الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل والاوقات المختصة في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان
منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة
وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من
هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو
مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان نقول لو كان البارى فاعلا
بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة
فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من يفعل بالارادة ففعله اولى
به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك
ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل
لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال
النفع الى الغير لانا نقول الاحسان مرتبة وعلم الاحسان يوجب
استحقاق الممدوح يعود الى الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل
بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت
ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب
تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول
هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات

بنزم

المقصود والمقصد هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان
النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي
الاول وغايات افعالها وجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ لما فرغ
من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلث لانها مما لا يشك
غيرهم فيها ومعانيها قوله دل على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى
لانه ادل على ذلك فقرره في الفصل الاول واثبت المطلوب وحده في
فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل
السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل
كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدا الاول من
المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب
النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادي
التي كلامنا فيها هي ليست غايات تحريكها ولما فرغ من ذلك
ذكر انتظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر
عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح
والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما يعني انه لو فعل بالارادة
يلزم ان لا يكون غنيا او لا ملكا او لا جوادا فان عنيت انه متى فعل
ما يجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان
التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية
لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيها وان
عنيت به شيئا اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب
الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابيا وقد
قال من قبل ان ذلك خارج عن قولهم ما معنى قولك الباري لو فعل
بالارادة لم يكن غنيا ان يكون معناه انه لو فعل على سبيل ما لم يكن
كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله
وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية
او دفع المذمة ان يقول لان المستفيد لشيء لا يكون تاما الا بحصول
ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات اولى بان
مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف [illegible] وقد تبين لك
ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية

قانون الخطابة والجواب عنه

وتعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا
عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها
فقر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان
المراد الكلي ليس مما يتحدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال
بل انما يكون بحصول الطبيعة او معدومها او الامور الدائمة لا
يجوز ان يتوقع انه لم يزل شيء لها مفقود ثم حصل ولا يجوز ايضا ان
لو لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كما لا يتهالك حاضرة حقيقية ليست
جوهرية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسبة امثال ما ذكرناه
الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا فانه
يحصل منهما حيوان واحد كما علي حالنا الان بنفس الواحد منا
مرتبط ببدنه من حيث تممه لتطلب مبادي الكمال منه و
لولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي لها صاحب
ارادة مجردة او صاحب ارادة كلية متعلقة بها الينا الضرب من
الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح اثبت
العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة
فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد
اثبات العقول اولا وقصده بل قصد به نفي الغاية على افعال
المبادي العالية وذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه
من ذلك اثبات العقول ايضا فيما قصده ببيان ان المبدا الفاعل
لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل يشتمل
عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات
السماوية متعلقة بارادة كلية وجزئية وبين ان مبدا الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تتعلق الا بامر جزئي
التي بعث الارادة الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها
يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة العوام فان الاجسام وقواها
لا تتصور الكليات فتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر
بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل
والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون
عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون

اراده تشبيهاً بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث
ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به و
الثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع
كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئاً
واحداً اما موجوداً بالطبيعة او معدوماً بها دائماً والامور اللايقة الدائمة
الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يتوقع كان فيما لم
يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يتوقع كان حاصلاً ثم هو يمنع حتى
طالباً له بل يكون كل ما لها حاضراً حقيقة ليست جزئية حتى
ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب
الغواشي الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف
ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتخيل
لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر
العقلي لا يكون مرتبطاً بالجسم كنفوسنا مرتبطة باجسامنا من
حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك
متعلقة بها انساناً واحداً ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فان نفوسنا
فاذن مبدا الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما
نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على
ما ذهب اليه المشائون او صاحب ارادة كلية مفارقة قد تعلق
بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها لينال الخير بما من
الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق
كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله انه ان كان
اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجوداً للسماء و
انما اورد هذه اللفظة لكونه لا يعلم برهاناً يصح بخلاف
القوم على سبيل القطع والسر هو ما اوجب القطع بوجود هذه
النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية مع الجزئي يجب ان يكونا
شيئاً واحداً حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشارة
وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان محركها السماوي الداعي شهواني
او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي
ويريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي

العالية

العالية التي هي العقول المجردة وان يبينه على وجود تلك
المبادي فيقول قد سبق فيما مر ان التحريك الارادي يكون
صادراً اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن
التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جلب ملايم او دفع منافٍ يكون م
فاذن هذا التحريك الداعي اما شهواني او غضبي كما في انواع
الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس
الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون
الداعي شهوانياً او غضبياً لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل و
يتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحالة الملايمة
فيلتذ او ينتقم ممن يحيل اليه فيغضب وايضاً لا تكون حركة الى المنتهى
غلبة على الحي الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه
بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي قوله ولا بد من ان يكون
لمعشوق ومختار اما النيل لذاته او لحاله او لنيل ما تشبههما
كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المحرك ويختار وجوده على
عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون
لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة
هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق
ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئاً غير محصل اللذات او
شيئاً محصل اللذات فان لم يكن محصل اللذات وجب ان يحصل بالحركة
والا لكان الطلب طلباً للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة
يكون اينا او وضعاً او كيفاً او كماً او ما يجري مجراها من كمالات الجسم
وح انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان المعشوق
محصل الذات فالحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال للمتحرك
فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كما ستاويل ذاته
او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وح يكون الحركة لنيل
حال من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه بل بحيث
يكون بها اشبه بذات المعشوق او حالا من احواله والا حركة م
لم يحصل المعشوق في الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة
لا لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال التشبه

ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي
كان للمعشوق لابد من ان يكون اما لان ينال ذاته وحاله اما او لينال
ما يشبههما **قوله** ولو كان للاول لوقف اذا نال او طلب المحرك
كذلك ولو كان الطلب بنيل الشبه من حيث تستقر فهو لنيل
شبه لا يستقر اي ولو كان المعشوق بما ينال بالتحريك
ذاته او حاله فهو بالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون
حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا
فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم
يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب المحال والارادة
المنبعثة عن ارادة كلية متصورة لجوهر عاقل مجرد عن الغواشي
المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس
من كمالات المتحرك التي انما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو
شيء متحصل الذات خارج عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر
ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه
لنيل شبه يستقر ككمال ما قار يحدث فيه شبيها بكمال
المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي
عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال
فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر **قوله** فلا يسلك
بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان
المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يعرض
لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او
لصنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير
مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة
بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات غير
القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يعرض
مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة
اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه
انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم **قوله**
فيكون المتشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث

براتيها

برأتيها عن القوة واشتمها عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه
بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل فيكون المتشوق يعني
محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون
المتشوق بفتح الواو متشبها اما بمعنى يكون ما اليه يتشوق المحرك
هو متشبها اما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من
من حيث براءتها عن القوة واشتمها عنه الخير الفائض اي في حال
كونه واشتمها عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني
مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن
القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح الخير عنه حالة التشبه
كما يرشح عن معشوقه وفي لفظه يرشح استعارة لطيفة وهو
ان الخير لا يفيض من المحرك بالقصد الاول بل يفيض عن العقل عليه
يرشح عنه على ما تحته **قوله** ومبدا ذلك في احوال الوضع التي
هي هيات قابلة وانما يجري ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل بما يمكن
من التعاقب يعني ومبدا ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون
في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على
الاتصال غير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات
كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها
التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى
الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيات فياضة لان الاجرام
النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها
والهيات ليست بذاتها فياضة لكنها كانت معدات للافاضة
وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء يجري
الفعل بما يمكن من التعاقب وبذلك يحصل الشبه فهذا تقرير
ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله
على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه
على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه
به واحدا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا وهو مختلف
ولو كان لواحد منها بالاخر لتشابهت في المنهاج وليس كذلك
الا في قليل يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان

مجرى م

لتأثيرها

الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به
في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر
ان كل فلك فقد يحصله معشوق يتشبه ذلك الفلك به وعينه
الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه
واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان
واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك
لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة
ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع يقتضي وضعا معينا
والا لكان المنتقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل
جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك
المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان
يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في
الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها
فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف
مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل
يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشارح ابطل ذلك
بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب
قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا المخالفة
وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك
البروج غير ممثل القمر فانها تتشبه بفلك البروج في الحركات
والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك
بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة به الى الفعل كما في
العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لماهية امتياز كل
عقل عن اخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد و
الجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير
غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية
امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف
الحركات قد دلنا على اثباتها فليس لنا الى معرفة ماهياتها

انياتها

المخالفة

المخالفة بطريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب
اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها بالماهية كما يجيء بيانه
فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا
الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر
فساده وهو تعسف وذهب قوم الى ان المتشبه به واحد
فقط وان الحركات كانت يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما
كان سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فنال الغرض بالحركة
ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة تنفع عالما تحت وان
لم تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها
الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول
لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة
ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن
سواء لذاتها الا ان مثل جهتي الحركتين فحركات ان تحرك لانفع
السافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تفعل لاجل السافل بل
اعلى لطلب شيء عال ان فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة
كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول
الاسكندر وهو يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها انما هو
ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر
وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات
لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل
معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس
الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض
والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من
كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء
الانواع كانه رجلا خيرا اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع
واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع
الذي فيه قضاء وطره والاخر تضيف الى ذلك ايصال نفع الى
مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن
حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك

لديها

اتماهي ليبقى على كماله الاخير دايما لكون الحركة الى هذه الجهة بهذه
السرعة لينتفع غيره فبهذا انقرير هذا الوهم ثم قال في المطالب
فاول ما نقول لهولاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية
في حركاتها قصد ما لاجل شي معلول ويكون ذلك القصد في
اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى
يقول قايل ان السكون كان يتم لها به خير يخصها او الحركة
كانت لا يضرها في الوجود وينتفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل
عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة
المانعة عن القول بان تصير حركتها النفع الغير من المعلولات هي
استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة
موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد
اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة
والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل شي فهو انقص
وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شي اخر فهو اتم وجودا من
الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشي الاخس
فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل
الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج
الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود
هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة
اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة
والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد
الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه
من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك
به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك
بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك
على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السوية
فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها
داعية الى اسنادهيأتها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك
وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف

عن تصيرها

من

من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان
الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم
على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بانه
وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون
المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات فانها
دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف
الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه
به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك
الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان
المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها
وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك
غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها
كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون
المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به
علة بعيدة ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد
يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كونه
المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا
بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو
متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون
استناد الحركة المشتركة فيها لا باعتبار العلة الاولى وتميز
ما به كل حركة عن غيرها لا باعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود
خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء
واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي
للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء اخر هو
التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء اخر
لا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة
تابعة لها بسبب شيء اخر اولى قوله وتفسيره الا ان ليس لك
ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه

بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما
دون هذا فكيف هذا وجوابه انه اذا كان المحرك يريد تشبها ما نال
منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك
التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات
تتبع افعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما
لاح لك سر واضح خفي فلتجتهد واعلم كيف عكس ذلك وانما يكون
هيئة تشبه الخيالات لا عقلية بصرفة وان كانت خيالات
عقلية بصرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت
عند تلوح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالاتك
بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات من بدنك ثم ان
اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع تنبيه
فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج تحريكه اياه اوضاعه من القوة
الى الفعل لطلب الكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل
وان كانت كمالات ما لكنها انما تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا
بالقياس الى المحرك فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في
صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان
على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن
ههنا شيء ما يحصل للمحرك في تحريكه يقع عليه باعتباره
مقيسا الى المتحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ
المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان
عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك
تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة
بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب
اليها مثل انها كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك على ما يزيد الاستبصار في
تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور تصورا عقليا
واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان
التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه
الناطقة في افكارها العقلية بل تتمثل فيها صور خيالية

تحاكى

تحاكى بآلات الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما تعرض للبدن من
تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بهجة
او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على
جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل
في قصوده ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال
الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة
له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة
في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك
بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بجهادك في التأمل
والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح
لك سر هو تجرد النفس الفلكية واوضح بعد ما اطلعت على
احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية
فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا تم كلامه في غايات
افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات
عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب
آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما
قبله تنبيه القوة قد تكون على افعال متناهية مثل تحريك
القوة التي في المدرة وقد تكون على افعال غير متناهية مثل تحريك
القوة التي للسماء ثم يسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية
وان كنا قد نتعالى عن الحق المعنى النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية
بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض الكم المتصل وهو تناهي المقدار
ولا تناهيه ومنها ما يعرض الكم المنفصل وهو تناهي العدد
ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا تناهيه في الازدياد
لا تناهي المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا تناهيه
في الانتقاص لا تناهي الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء
الذي له كم مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللا نهايته
فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد

كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية
لها عدد فتفرض النهاية واللانهاية فيه تكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي يكون بحسب المقدار
يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض
الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى
بهذه الاعتبارات تكون على ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صدور
عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد
قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال
في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء
ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل و
يجب منه ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه
والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة
بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها
عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك
ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول
بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول
نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية
واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية
بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي يحرك
حركة متناهية بحسبها او بالسماء التي يحرك حركة غير متناهية
بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي ههنا لان القوى باحد
هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان بغير المعنيين يعني بالالات
للكم او لما هو ذو كم اشارة الحركات التي تفعل حدودا ونقطا
هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون
في ان الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة
والحركة وغير ذلك مما لا يقع في ان انه يزول عنه كونه موصلا في
جميع زمان مفارقة المحرك الحد ويكون صيرورته غير موصل

دفعة وان بقي زمانا لا كون الشيء مفارقا ومتحركا والان
الذي صار فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا
دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة
يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض
من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التي هي علة
الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه
المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون
وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين
حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك الى حد ما
بالفعل انما يصير واصلا اليه في ان ثم اذا تحرك عنه فلا محالة
يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه ايضا في ان ولا
يمكن اتحاد الانين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا
ومباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي انين من غير تخلل
زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن
بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان
متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن
وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في
المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ
في الشفاء بان قال مباينة المتحرك الحد التي هي حركته عنه انما
تقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المباين طرف زمان المباينة
فليس يمتنع ان يكون ذلك الان هو بعينه ان الوصول لانه طرف
للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس
فيه حركة وان عنوا به انا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه
مباين فهو ان مغاير لذلك الان ويكون بين الانين زمان ولكن
لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة
تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك
ان اوردوا بدل لفظة المباينة اللامماسة فانه يجوز ان يكون
طرف زمان اللامماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة
الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها

مزيله المتحرك عن حد ما متوجهة الى حد آخر ميلا وتلك العلة
هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الايصال
ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في
آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة
فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا
ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول
لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين
الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل
يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن
فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة التي تفعل حدودا و
نقطا والحد اعم من النقطة اذ كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع
الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت
متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع
عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحد
لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي
نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف
تلك الحركات بانها هي التي تقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة
المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي تقع
بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع
لا تقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك للموصل بقوله عن
محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع
اجتماع الحركتين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل
بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف
المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل به
على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله
فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع
في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه
كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال
يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل

الاول

الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك الحد لان المحرك الاصلي الذي
بعثت الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة
ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل
واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك الحد الى ان الزوال
المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون
صيرورته غير موصل دفعة الى ان يبقى زمانا الى وجود الزوال في
الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وعند ذلك الآن الشيء اذا كان موصلا
في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير
موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا
لان الامر الموجود الذي لم يرد عليه ما يعدمه فانه لا يزول والوارد
اذا كان عدما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان
الايصال الذي هو مع الميل ابتداء حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك
الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة مستغنى من غيره في ذكر الميلين
المختلفين ليسا ممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما
يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمتنع الاجتماع
مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم
اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي صار فيه غير موصل
دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب
وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا و
ذلك لان الميل الثاني لم يحدث فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون
لا محالة لان سببي الحركة اعني الميلين معدومان وههنا قد تم
الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي
الآنات وفيها اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او
دفعة والاول باطل والا لانقسم الآن زمانيا والثاني يقتضي ان
يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال
واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان
يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما
ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال

السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الان حتى يتوهم انه في جميع
الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس
في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي
هو في جميعه معدوم ليس آنا اخر بل هو عين ذلك الان واجيب ايضا
ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الان الذي هو طرف
ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشارح
والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه
على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام
ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في
كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان
حصل شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني
بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو
مح وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول
اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم
الان المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعده في ذلك الزمان فان
كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول الحصول يكون هو حاصلا
فيه ويلزم من ذلك تتالي الانين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم
وهو ان يكون عدم الان حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من
غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يتحقق
اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع ان ليس
لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وح يكفي هناك آن واحد
ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج
هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا
في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة
ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء
ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة من اشياء
كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي
قبل عروض القسمة لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان
ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف

لان

لان بوجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل
مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول
اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار
لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله
ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك
على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال
منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن
الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون
حاصلا في الان الذي هو طرف حصوله كالسكون والتربيع مثلا
والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الان كاللاوصول وكون المتحرك
على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان
وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشارح بتثليث القسمة
وحكم بان عدم الان انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون
ذلك الان طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان
النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على
نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك
فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من
ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم
بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي
تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي
تزييف الحجة التي اعتمد الشارح عليها فان آن المماسة الذي يجب
ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ
زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر
الى حدوث سبب متجدد لا يمكن ان يكون اجتماعه مع السبب
الاول والسببان ليسا من الموجودات التي يحصل في ازمنة
دون اطرافها ولانهما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولانهما يكون
منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها
والفاضل الشارح توهم ان الشارح انما اورد الحجة المشهورة
في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء

والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن ذلك السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم نفى بوجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة في مسافة منتهى الحد تنتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها تستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية فهي التي بها تستحفظ الزمان وهي الدورية لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي بها تلك المسافة الى حد تنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له و لا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار فايدة اعلم انه يجب ان نحقق صار غير موصل ولا يجب ان نتوهم ما يقولون صار مفارقا لان الحركة في المفارقة التي هي الحركة

منسوبة

منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيه عاما هو او في حركة مفارقة وان زوال كونه موصلا واقع دفعة هذه الغلطة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي ذهبها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من نازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد منها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما اشبهها فاذن لا يصح ان نقول صار المحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان نقول ان المحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان تبدلت لفظة المباينة بالمماسة غير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجة التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها بالفاظ اخرى هي تغير في المعنى اما الحجة الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يعتذر في تقرير هذه المسألة تذنيب فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او على حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان تعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم متفرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا تفسير لا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن الا ان يكون متناهيا فلو تحرك بقوته جسما ما من مبدأ نفرضه حركات لا تتناهى

في القوة

ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر
من ذلك المبدا المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر
فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا هذا محال فقد بيان امتناع كون
القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت
جسمانية وحركت جسما فلا يخ اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم
بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون
والقسمان محالان اما الاول فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما
الثاني فلما اشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم
الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من
وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدا مفروض
حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة
في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك
الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة
واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض
فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول غير ذلك لان القسر انما يقع في
القاسر بحسب طبيعة المخالفة لطبيعة القاسر من حيث
هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة
الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه
ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا انما بينه
الش في هذا الفصل لانه يبين مما مر في الفصل السادس
من النمط الثاني ومما سياتي ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض
وجب ان تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض
اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون
ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا
الفرض مح واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذا مما استعمله الش
فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالقسر جسمين
مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما

متناهيه

متناهيه بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهيه مطلقا
هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهيه سواء كانت جسمانيه او
غير جسمانيه يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر
والش خصصه بالقوى الجسمانيه لان غرضه في هذا الموضع هو
نفي اللانهاية عن القوى الجسمانيه والاعتراض المشهور الذي
اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت في
التحريكين بالسرعة والبطوء ولا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع
لان المراد بالقوة المذكورة هاهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار
المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا اخر
وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد
كل يوم على متناهيها رد الش عليهم بان ما قالوا لم يكن لها مجموع موجود في
وقت من الاوقات لم يصح الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون
مقتضيا التناهي قال ولقايل ان يرد عليه هاهنا بمثل ما به رد هو
عليهم بعينه وهو ان يقول ليس الحركات التي تقوى هذه القوة
عليها لمجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال
فاجاب بان المحكوم عليه هاهنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل
اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة
عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت
فاستحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح
وللسايل ان يعود فيقول انتم انما استدللتم على تفاوت قوة القوة
على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح
يعود الاشكال اقول الش لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث
الغير المتناهيه مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها
لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر
واقل ولا يخل ذلك بكونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه و
كيف ورد علي توصيفها بها او باللانهاية معا في النظر الاول

اذا اختلفت جهتاها اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية
وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا
كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف
ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما
التناهي او يوصف في احديهما ويسلب في الاخرى عنه والحكم
بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية
لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي
سلب النهاية في الجهة لحق لا ينافي سلب النهاية في الجهة
الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه
اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر
تقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر
هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي
الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يمكن الاستدلال
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الانفعالات
الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد
بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة والنقصان بحسب طبائع
المقسومات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى
واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت
الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشرح في
الجواب المحكي عنه فلم تقع الي بالفاظه حتى انظر فيها **قوله** اذا كان
شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع
حيث لا ممانعة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين
امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك
ثلث مقدمات اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم
من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا عنه
بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا
مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك

والا لكان

والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة اخرى**
القوة الطبيعية في الجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها
معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في
القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية
المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت
جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن
الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر
الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى
بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف
محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين
ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير
فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة في
الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى
لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق
فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك
وزيادة وهذه ثالث المقدمات وهي ان القوى الجسمانية
المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب
محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها
والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا يجوز ان يكون في جسم
من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لما فرغ
من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل
فقوله وذلك لان قوة الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد
اشارة الى المقدمة الاخيرة **وقوله** وليس زيادة جسمه في العدد
توثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة
اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان
المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في
الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين
واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى **قوله** بل المتحركان
في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما سيتبان

في المقدمة الثانية وكون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا
بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض
حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير للبرهان بالاحالة على
ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي
فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاول كما مر وقوله وان تحرك
الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة
متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج
الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة
عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السالفة خلفا لان القوة
الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن
ههنا خلف لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم الخلف من حيث ذكر وهو
ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما
على نسبة حجميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا
تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون
القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبين بها امتناع صدور قوى
التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية
لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية
الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذي استعمله
فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص
مأخذا واتم نتيجة وذلك لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك
الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام
ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة
في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام
البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون
اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس
النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقة ما
يقتضيها الطبايع بسايطها على ما سيبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس
مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن
هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع

كون

كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير
المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده
تنبيه فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية
فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي
مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية
وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام
المتحركة بالحركة الدورية هي السماويات فاذن ثبت ان القوة المحركة
للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول
المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها اثر غير متناه فانتجت
المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس
بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس و
اما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله
لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها
الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة
بالفعل لتحريك تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل صح
وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب
الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي تصدر عنها تحريك
السماء مفارقة عقلية وقوله ولعلك تقول قد جعلت
السماء متحركة عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون
المباشر للتحريك امرا عقليا محضا بل هو قوة جسمانية فجوابك
ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ولم يجوز ان يكون الملاصق للتحريك
قوة جسمانية وقد بين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك
السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية فههنا
قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك
غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا
لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس
تحريك فاعلي وتحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي العقل تحريكه
علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل
اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى ساير العلل مبدأ قريب

وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان
كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا شيئين
وهو نفسه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك
لا دايم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان
يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن
ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنه (?) لو انفرد
بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول ويفعل واعلم
ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي
والتاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاثيره على
سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة
فقط معنى السوال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء
قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دايم التحريك
فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدايمة هذا خلف وتنبيه
على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي
التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يحدث منه في تلك القوة امور حركات م
متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة غير متناهية في ذلك
الجسم لا على انها يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها ينفعل
دايما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم
زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين
التاثيرات غير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك
التاثيرات على سبيل المبدائية وذكر ان الممتنع على القوة الجسمانية
هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة
في النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت
لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير
احتياج الى النفس فح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية
بانها لا تحتوي على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن التقدم
العقل دايما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب
وجود الحركة الدايمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد احوال في
محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة

علة

علة تجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فحصل التجددات في
المحرك والحركات في المتحرك فلا بد من محرك يتجدد احواله وليس
هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر
ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية
على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على
الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يسمى انفعالاته
واضافاته اشارة فالمبدا المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات
نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية منبعث
منها الحركات السماوية الحسي المذكور من الانبعاث والتاثير
المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول
هو المفارق فلا يمكن غير هذا فيه بيان لكيفية صدور الاحوال
المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها
عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب المشائين
قد شهد بان محرك الكل من حيث يحركها غير متناه وانه غير متناهي
القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى
ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يحرك بالعرض لانها في اجسام و
العجب انهم جعلوا المصورات عقلية ولم يخطر ببالهم ان التصور العقلي
غير ممكن لجسم ولا لقوة جسمية فهو غير ممكن لما يحرك بذاته او يحرك
بالعرض اي بسبب تحرك بذاته وانت ان حققت لم تستجز ان
تقول ان النفس الناطقة التي لنا تتحرك بالعرض الا بالمجاز وذلك
لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب
ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زوال ما هو فيه الذي هو منطبع
فيه قد مرّ في سائر كتبنا العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه
به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع
بوحدانيته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه
فلذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في
اجسامها ولزمهم القول بحركتها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات
متحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر
ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك

قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى
او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين يتحرك اما
بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك
غير متحرك من جهة ما هو محرك وان يكون متحركا من جهة اخرى مثلا
من جهة كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور
المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول المجردة
والشيخ في هذا الفصل عليهم تشنيعين احدهما قول المعلم الاول
فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه مصرح بان محرك الكل كرة
يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة
جسمانية وهذان القولان يقتضيان ان محرك الكل كرة جوهر مفارق
لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وانساهما والثاني
اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية وهي مبادي
تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون بجسم او
قوة جسم لما عرفت في النمط الثالث وكل متحرك اما بالذات او بالعرض
فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لمتحرك
بالذات او بالعرض لكن المحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ
ازال وهم من ظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس
الفلكية بها بان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك عن المحقق النفوس
الناطقة بجميع ذلك ظ واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون
الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما ذهب اليه قوم منهم لا جزيل
تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا
والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات
المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة
والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك
جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عدده كثيرا وان لكل كرة محركا
ومتشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه
ان الاشبه والاحق ان يوجد مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه
وان يوجد مبدا حركة خاصة له على انه معشوق مفارق اشارة

الاول

ان م

الاول ليس فيه حيثيتان او احداهما تقبل فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدا
الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من
هيولى وصورة فيصح لك ان المبدا الاقرب لوجوده عن اثنين او عن
مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس
ولا لواحد من الهيولى والصورة علية للاخرى بالاطلاق ولا واسطة
بالاطلاق بل يحتاج كل الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكون
لهما معا الا بانقسام بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم
وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع
الاول في سلسلتها او في خيرها العقلي بديهيات ان المعلول الاول
لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل
يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتحريره
ما في هذا الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين
في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدا
الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول
مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاول الموجد للجسم يكون
موجدا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه حيثيتان ولا يجوز
ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول انه
لا يكون لاحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى
علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد الاجزاء
او يوجدهما معا لا يجوز ان يكون وسطهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن
المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا نفس
متعلق بجسم بل هو عقل محض وانت لقد صح لك في هذا النمط عدة
عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك في
هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول
الافلاك او في خيرها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا
لها في التجرد والبراءة عن القوة تنبيه قد عرفت ان الاجسام
الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد هذا الفصل يشتمل على
اربعة مطالب اكثرها تمام ما تقدم والله سمه بالتنبيه وانما جمعها
ههنا لكثرة وتقريرها على كثرة العقول فالاول هو مبدع مكانة الاجرام

العالمين والثاني معرفة كيفية تحريكها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة معشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها اللازمة بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل ترغيب على تعرف طالبها الفاضلة وعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه تحكما ان نعلم وتحصل بما تقدم وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية ينقسم الى الكواكب والى افلاك واما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف وستة وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكوكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات وتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام الى اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والجزئية منفصلة الكلية اليها فالحكماء اثبتوا تسعة افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث تماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان يكون الثوابت [illegible] على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبع على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منقسما الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة

كالقائلين

كالقائلين بالمنشورات والحلق والثقوب وامثالها وجعلوها متضمنة في جرم مشتمل عليها هو نخن فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء او بادها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اخلالهم بقواعدهم واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها اشكالا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فاما المتاخرون المتقنون للارصاد وبطلميوس الفاضل فقد اثبتوا لكل كوكب فلكا مماثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك اخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض منفصل عن الممثل او المائل يماس محدبه اياهما ومقعره على نقطتين تسمى الابعد الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها اكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس رجح اثبات الخارج لها لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزاد وا للعطارد فلكا اخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما المشتمل على سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير وهو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية

لا يشتغل

نعم ٣

عن ٣

السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويحرك فلك الثوابت بالحركة الباقية
البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة
الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا يحرك عن الحركتين الكليتين
فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد بحركات
الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة
الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبعض
الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض لخارجات
الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعدين فى قطبى الفلكين
العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى
اثبات اجرام اخر يحركها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الى العدد من الافلاك ينبغى ان يثبت مضافا الى ما سبق لاجل هذه
الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ولكن
فهذا هو القول المجمل فى عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك
ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج
المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدا لحركة
مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب وان
الكواكب يتنقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها لا
بان يخرق لها اجرام الافلاك ويرشدك فى ذلك بصيرتك اذا تاملت
حال القمر فى حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد فى اوجه
وانه لو كان هناك انخراق يوجب جريان الكواكب او جريان فلك
تدويره لم يعرض ذلك كذلك وهذا هو المطلوب الثانى وهو معرفة
كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمى وانك ادقاف
ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا فى محركات الافلاك
الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان لكل كوكب منها مع
افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة متعلقة بالكوكب اولا [illegible]
وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه
اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة
عن الكوكب الذى هو كالقلب فى افلاكه التى هى كالجوارح والاعضاء
الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان

الفلكيين

الفلكيين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان لكل
فلك من الافلاك المذكورة نفس محركة اياه وكذلك لكل كوكب وقد اثبتوا
للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا للافلاك وان حركتها
فى جميع انواع الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ولحدوث هذا الشى
غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محو محله الاثر الذى فيه
بالانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح او لجسم ما موجود
تحت اسر بل كان شيئا موجودا فى ذاته ثابتا فى جميع الاوقات على حالة واحدة
لم يكن لها حركة استدارة لكن الحكم القطعى فيه مشكل والاظهر انه
لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب مسامتته وامتناع تغيره عن وضعه
الطبيعى فعدد النفوس المحركة على هذا الراى عدد الافلاك والكواكب
جميعا والشارح حكم بذلك فى الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان
او كوكبا شيئا هو مبدا لحركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى
ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مصمتة فى الامتلاء بسود
كالبيضة وايده على صور المنازعات ثم ان الشارح نفى الوهم المذهوب اليه
عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك فى الافلاك تحرك الحيتان فى
المياه فان القول بكون الحركات المقتضية لكثير الحركات مبنى عليه وانما
نفاه لشيئين احدهما البرهان الكلى المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام
على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان
الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لا بان يخرق لها اجرام الافلاك
والثانى برهان هندسى وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة
مركز تدوير القمر اوجه فى كل دورة مرتين مرة عند كونه فى الاجتماع
والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين مرة عند كونه فى تربيعى
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه فى كل دورة
مرتين احديهما وهو عند كونه فى تاريخنا هذا فى اول العقرب بالتقريب
والثانى عند كونه فى اول الثور الا ان اوجه العقربى يكون ابعد عن
الارض من اوجه الثورى بخلاف القمر فان اوجيه متساويان
ويوافى حضيضه ايضا مرتين على التساوى وهو عند كونه فى اول
برجى السرطان والحوت فاذا علم لم يكن الفلك الحامل للتدوير محركا له

توالیه

التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وخطانا تعرض في الحركة لذلك
والوجه في القمر هو ان فلك تدويره يتحرك الى البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا وكسرا جزء من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والحامل
يتحرك بحركته وحركة المائل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا
ويحمل الحامل معه فيذهب اقل هما شانه من اكثرهما قصاصا الاختلاف
الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلاثة عشر جزءا
وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاته
الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة بحركتهما
المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر على بعد
ثلاثة عشر جزءا ايضا وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من
جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين
الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا
عشر جزءا وكسر او مجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون
ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف
وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما
بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج
عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين المركز والاوج نصف دور
كان المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن
الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه
في استقبال الشمس وكذلك في الربع الاخر فاذن المركز يوافي
الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين ولما علا
فلما كان لمثل كالخارج المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك
بحركة المائل البطيئة المنتهية في زماننا الى اوائل العقرب وكان
المدير متحركا والحامل على خلاف التوالي بقدر سير الشمس والحامل
متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا
ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان
عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير
الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين عن مثله من الاكثر

قصاصا

قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير
متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن
اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر
فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا
الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون
المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن الاوجين المتقابلين
ويكونان لامحالة الى الاوج الادنى اقرب منها الى الاوج الابعد وهما
اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى
التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما
اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما
يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب
انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح
جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال
الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله
دفعة في جهتين سواء كانت الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما
ثم قال لا نقول انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون النملة بوقفة حال حركة الرحى والرحى
حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم
لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين
الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة مركبة منهما
فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي
مجموعهما وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية
لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في
جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات
على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد
لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان
الحركة الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون
بسيطة فقد يكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة
مركبة ولا ينعكس ان الحركات المختلفة تكون بالقياس الى محركاتها

الاول بالذات وللآخر بالعرض ولا يكون تحريكهما بالقياس الى المحرك
والحد بالذات بل لو كان فيهما ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت
احديهما فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا
بحركتين حصولهما دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء
مستبعد فضلا عن محال قوله ونعلم انها كلها في سبب الحركة
الشوقية التشبيهية على قياس واحد ونعلم انه لا يجب ان يبقى
ما وعدنا من ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه وهذا هو
المط الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلافات الحركات
يقتضي اختلاف مباديها المعشوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال
القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما هو
والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا معشوقا غير
مشتاق يقطع به الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات
البغدادي واسنده الى ابقراط من القدماء وانما عبر الشارح عنه
بقوله ما وعدنا اشارة الى انه مذهب لقوم وما تقدم ابطال هذا
الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط تعرض ههنا
لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى معشوقاتها المجردة لا الى
الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون
العقول المعشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة
على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب
الذي ذهب الشارح اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب
بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما تقطع بان
العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل ولم يدل
على امتناعه دليل قوله ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها
ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة فهي طبائع شتى
وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة
خامسة وهذا هو المط الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام الفلكية
بطبايعها والشارح استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاحيان
والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي
مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها

معني

معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع
زوالها عن الاحياز والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس
مشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة
خامسة قوله فبقي لنا ان ننظر هل يجوز ان يكون بعضها اسبابا قريبا
لبعض في الوجود ام اسبابها القريبة الجواهر المفارقة ومن ههنا الى موضع
مشار اليه بذلك الى هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام
اهي اجرام مثلها ام هي جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك قوله
لو فرضنا جسما يصدر عنه جرم فعل فانما يصدر عنه لانه صار بحصة
ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي محويا كان اذا اعتبرت حال
المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب
فبعد وجود العلة موجبة لها لكن وجود المحوي مع عدم الخلاء في الحاوي
هما معا فاذا اعتبرنا التشخص لحاوي العلة كان معه المحوي لا كان
لان تشخص العلة يتقدم في الوجوب والوجود على تشخص المعلول
فلا شك اما ان يكون عدم الخلاء لجامع وجوبه او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء المحوي واجبا مع وجوبه كذلك
انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب
بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته
فليس شيء من السماويات علة للحاوي والمحوي فيه قال الفاضل
الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده مشتمل على الطريقة
الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات
علة لشيء من الاجسام ويلزم ان يكون عللها المفارقات ولا
يجوز ان يكون الاول علة لا علة لها لامتناع صدور الجسم عن الواحد
كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود
من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة
للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكان
علية الحاوي على تقدير الحكم اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها
واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل
في جسم على الوجه الذي علم مما سبق لكن لما كان البيان امتناع كون
كل جسم حاو علة للمحوي بطريق خاص وهو استلزامه لثبوت

الخلاء وقد ذكر هذا الوجه ووسمه بالعلائية فان سلوك الطرق
الخاصة الى العلائية احسن من سلوك السوادع العامة وهذه الطريقة
مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لوجود
شيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن
اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت
متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول في وجوبه متاخرا
عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله
ح الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان
يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا
معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك
احدهما عن الاخر فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان لان
تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير
هذه المقدمات انه لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا
لما بينا في المقدمة الاولى وح كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود
الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بينا في المقدمة الثانية
ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود
المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع
وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بينا في المقدمة الثالثة لكنه
في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا
خلف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي واعلم ان قولك الخلاء ممتنع
لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل
معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي
هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملا لا يتصور الا مع
ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملا
واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم
الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه ممكنا مع وجود المحوي وواجبا بغيره
وذلك لان ذلك العدم الذي يفيد وجود المحوي في هذا الغرض هو
الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب
عدمه بالمعنى المذكور ولذلك يحكم بامتناع افادته وجود المحوي

والحاصل

والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه
معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول
قوله الشيء اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى
المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدتها الامكانات
متصلة الى اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورده مالبها
كلها غير مختص بهذا الموضع تمهيد الايرادة مختصا او قصد التزيد
الايضاح وهذا الاصل هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود و
الوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله و
لكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما استثناء للتالي على
سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة بمعناها وجعل
التالي مخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا الشخص الحاوي
العلة كان معه المحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود
والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا
فقال فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب
الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء
المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بينا في المقدمة الثالثة لكنه يجب
ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع
الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته
بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماويات علة
المحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا الشخص
الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى
حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام تكلم بجزء فيه
وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف
في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة
واجبا بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء المحوي
المعلول فان المحوي ما لم يحصل بالحاوي المتشخص مكانا لم يجب
الخلاء المحوي ولا عدمه باعتبار معه بل لو قدرنا انه افاد ذلك اصلا
البرهان ح مقتضيا الامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة
اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فادن الواجب

ليستقيم

ان يقيد العلة بكونه جسما مقتضيا حاويا او المعلول بكونه محويا
لتقصير البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة
عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوت الخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر
هذا فاقول ان يدام احد نظم ما اورده في المتن فالاصوب ان يقدم قوله
فاذا اعتبرنا التشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله
ولكن وجود المحوى مع عدم الخلاء في الحاوى معا ثم يضم هذا الى قوله
فلابد اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقرير
تلك المتصلة مقدما على تقرير الاستثنائية ويسقط منه ما توهم
التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما
وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح
بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما
والعقل الذى هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه
على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود الخلف غير
متوجه لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين
مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين
يمكن انفكاك احدهما عن الاخر من حيث ذاتهما والثانى على الملازمة
الذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر في الغلط
الاول قوله واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم
منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن لما فرغ عن
بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الباقى وهى
كون المحوى علة الحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه
الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة
او مشابهة بوجه ما الى الحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول
لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى
لكونه ابعد مما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة
كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى
المحوى ثم ذكر انه مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن
على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل

الشارح

الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد
التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم
بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب
اليه بوهم واما كونه غير ممكن فمعلل بما سيأتى في البرهان ان يستقل
كل شىء في اثبات ما اسسه على ما سيتبين في موضعه وهم وتنبيه
ولعلك تقول ههنا ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان يقول
انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين
ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد تعرض ههنا كما عرض
فيما مضى ولكن لابد ان يجعل الحاوى وجودا عن علة قبل وجود المحوى
فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان
علة تسبق المحوى فيكون المحوى مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده
السطح فلا يجب معه ما علاه ان كان معلولا بل يجب بعده واما
اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل
وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى
فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى
والمحوى وجبا معا عن شيئين تقدير الوهم اذ نقول لو سلم ان علل
الاجسام السماوية ليست بجسم لكن لا يجعل الحاوى معلولا لعلة
متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوى
وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزم على ذلك
ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول
بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله
فلابد لكم من ان نقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء
كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا
سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او علتاهما عن واحد لم يكن الحاوى
وجد قبل وجود المحوى ولا علة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن
ان يتوهم الحاوى متقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون
لعلته تقدم على علة المحوى وح لا يكون العلتان عن واحد ولا عن واحد
وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى و
علة المحوى عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للحق وان لخصوص في

لزم عليهما عن واحد او عن اثنين قبل
لو كان الحاوى والمحوى او

كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما الوسط دون الاخر لكن
خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف القائلون باستناد
السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها مستندة الى
العلة الاولى وانما تختلف صدورا عنها بحسب ترتب العقول
التي هي شروط يتوقف تلك الصدور عليها فالحاوي لكونه
صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم
انها مستندة الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ
سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن
مفسر الشيء تمام كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن
ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان تقدم الحاوي
على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة
وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدده بتقعره الذي هو مكان المحوي
وعدم وجوب ما علاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا
اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب
تقدمه فان ما مع المتقدم [illegible] الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم
الا اذا كان المتقدم زمانيا اما الذاتي فما يكون مع العلة لا يلزم ان يكون
معها والمراد من التقدم الذاتي هاهنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا
الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور هاهنا فان المحوي
لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس
والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس
واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكن اذا
فرض تقدمهما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال بل لفظ
بل لا وهم وتنبيه او لعلك تريد ان تقول اذا خرج عن الاصول التي
تقررت انه يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا
الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر
بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الاخر فلنه اذا اعتبرت له
معيته مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي
ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك
بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علته

وذلك

وذلك القياس لا يعرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يعرض عند تحدد الحاوي
في الحال ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع
فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية
فحيث لم يكن علاقة علية ومعلولية لم يجب قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون
ما مع العلة متقدما لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان
هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي
ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة
فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته
واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وح
يعود المحذور والتنبيه الجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح يغني
عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي
جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما
ممكن الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد
لشيء ولا مكان ان لم يكن خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد
فيلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بخلاء او غير محيط به فيكون
خلاء وهذا الفصل واضح وقد مر ما يناسبه في اثناء شرح بيان
امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشارة ويهذا القول والحجة
نسبة المتقدم الى صورة جسم الحاوي او نفسه التي يكون كصورته
او الحالة الى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي
قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ
لصورته اي يكون العلة هي كصورته او عين صورته او جعلت
العلة جملة الحاوي فلن يستلزم امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان
العلة ما لم يوجد لا يكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة فانه
لا يتم وجوده الا مع الجميع تذنيب قد استبان انه ليست الاجسام
السماوية علة لبعضها البعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك
علمت ان الاجسام والجن انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام
والتي هي كالة لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها
ولا توسط الجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من حيث الوحدة
حتى يوحدهما اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمانية لا يكون

اسبابا للهيوليات الاجسام ولا الصورها بل العلى ان يكون معدة لاجسام
اخر لصور وما تتجدد عليها او اعراض ملتبين امتناع كون كل حاو من
السمويات علة للمحوى وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة
لحاوية كان الحكم بان الاجسام السموية ليست علة لاجسام البعض
مما تقبله الاذهان بسهولة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول
المتقدمة لكن لما كان لاحد الحكمين الاولين غير برهان ختم الباب
بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا
البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احدها ان الجسم
انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا
من حيث هو موجود بالفعل فانه ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن
ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا
بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح
علل امتناع كون المادة فاعلة للمادة قابلة والشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا ثم ناقض بيانه بان قال نص الشيخ في النمط السابع
على ان علم البارى تعالى بغيره صورة في ذاته فذات البسيط فاعل
وقابل معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما
يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه
المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل عكس والواحد
لا يكون بنسبة الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا اما اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة
عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم
آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى
الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل و
اما قوله النقض على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما
ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء وغير
اعتبار كونه عقلا مجردا والصحيح ان مقارنة صور المعقولات و
ان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول
فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في
ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة

عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان
الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية
وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد
قوامها انما يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع
ولذلك فان النار لا تسخن اى شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها
او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان
مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس
المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم
بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه
ولا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا للذلك الجسم وح لم يكن نفسا
لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع
المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا
لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف
المقدمة الرابعة ان علة الجسم مكونا ولا علة لجزئيه اعنى مادته
وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى
المتن ونقول قوله الاجسام وانما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة
الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتى هي كالية لها اعنى
النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى
المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما
ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله
حتى توجدها او لا توجدهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة
وقوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا للهيوليات الاجسام
ولا الصورها نتيجة وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها
ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور وما
تتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام
الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها
من مفيض الصور كالنار التى تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين
معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة
لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من

علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبول الحياة ولذلك
بقي موجودا بعد انعدام ما لظن انه علة للحياة وذلك كالشمس التي
تعد الاجسام للتسخين وبقي التسخين له موجودا بعد زوال الشمس
عن مقابلتها وهذا اخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية
وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب
الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا اخر في جنس ولا نوع فيكون
هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا
ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من
هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدا الاثنين
معا الا بتوسط احدهما ولا مبدا الجسم الا بتوسط فيجب اذن
ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا
وان يكون الجواهر العقلية الاخرى بتوسط ذلك الواحد والسماويات
بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود
جواهر مجردة عقلية متكثرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد
وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع
فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه خلاصة
لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الوجود لها
وبهذا يتم الاصول لانه ذكر انه قد بحث من استناد السماويات الى علل غير
جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدا الا لواحد وامتناع
كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها
ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقي هذه
الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث
ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد
سم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب
العقليات مترتبا ويلزم الجسم السماوي عن اخيرها الا ان كل جرم
سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية متسلسلة في الوجود مع
استمرار باقية في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها لها
في استفادة الوجود مع زوال السماويات هذا الفصل يشتمل
على ثبوت حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول

مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي عام

المترتبة

المترتبة الصادرة عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان
كانت السماويات مستندة بعدها وذلك لان العقول ان انقطعت
قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى
علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول
تتلازم في استفادة الوجود منها الى عقل الفلك الاخير واعلم
ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع
العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالي ها في علية الافلاك
المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها
مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك وفات
الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يتصل اليه العقول البشرية و
لم يظهر من ذلك بطلان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزه ما
يجزم بوجوبه سخيف زيادة تحصيل فمن الضرورة اذن ان يكون
جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين
كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول فبدا بالاشارة الى اول كثرة بعد
صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك
لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع صدور
استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة جرم سماوي
وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن الواحد انما يصدر عنه شيء
عن شيء واحد ينافي القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
في بادي الراي مع القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي
اذا ثم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون
الصادر عن المبدا الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد اخر
وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة
الترتيب علة للاخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا
ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها بالبعض
معلوم بالضرورة ولكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته مع اعتباراته
فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور
اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية

البسيطة اكثر مجها بها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض
والى هذا المعنى اشار الشارح قوله ومعلوم ان الاثنين اغا لزمان
من واحد من حيثيتين وبكثرة الجهات والاعتبارات ممتنع في
المبدا الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات
مختلفة واعتبارات متكثرة كامر وغير ممتنع في معلولاته فاذن
لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته
فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسنادها الى
غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وقدم له مقدمة
فيقول اذا فرضنا مبدا اولا وليكن أ وصدر عنه شي هو واحد وليكن
ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن أ
بتوسط ب شي هو ليكن ج وعن ب وحده شي وليكن د
فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا
ان يصدر عن أ بالنظر الى شي ه اخر صار في ثالثة المراتب ثلثة
اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن أ بتوسط ج وحده شي هو وسط
وحده ثان وبتوسط ج معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب ج خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د
معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شي واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في
مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة
في مرتبة واحدة عن مبدا واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر
عن المبدا الاول شي وكان لذلك الشي هوية مغايرة للاول
بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية
فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو
المسمى بالمعلولات الوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود

وهى

وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان
المبدا الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها
الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى
وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدا الاول عقل الوجوب
بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدا
الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان
والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده
قايما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول
لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان
ووجوب وتعقل الذات وتعقل المبدا والواحد منها في اول المراتب
هو الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار
مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدا
الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهي الامكان والوجوب
المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما
باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما
وان كان للمعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا
والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته
من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في
انهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا
يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبدايه فهذه الاحوال
الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى و
الثانية يشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة عبارة عن حاله
بالقياس الى مبدايه وهما المراد من قول من ذكر التثنية
واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول قول الشارح فمن
الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل
الى ذلك الا يحكم بوجه الامكان بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سوى الكل

هيولى الجواهر او غيره لكون ان كان اول الافلاك هو الفلك المحوي على
جميع الحواس كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره حركته
هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن استناد جميع الحواس
اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول قوله ولا يتحقق اختلاف
هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب
الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان استناد الكثرة
الى العقل الذي هو المعلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر
اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول
الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة
التي ذكرها لا غير قوله فيكون علة من جهة الاول الموجب لوجوده
وعاقلا من حاله عند مبدأ الشيء اشارة الى امرين احدهما ما افيض
من الاول على معلوله والثاني ما يحصل المعلول بالنظر الى الاول
وهما امران بهما يعقل المبدأ ويجب بالوجود اللذين يجمعهما حال
المعلول بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي
بها صار مبدأ العقل آخر قوله وعاقلا من ذاته مبدأ الشيء آخر اشارة
الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ
الفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من
مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف
الواجب لذاته وانما اشار بلفظه هو الى العقل الاول مع جميع
الكمالات اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات
وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية ممكنة
وجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما
هاهنا قبل واعاد ذكرهما هاهنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما
بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة
قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن المناسب
للمادة اي ينبغي ان اسند عليه العقل الذي بحسبه الى حالته التي له
بالقياس الى مبدائه وعلية الفلك الذي بحسبه الى حالته التي له في
ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكذا له الفائض عليه من مبدئه بالصورة
اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك قوله

الصوري والامر الاشبه بالمادة منه مبدأ للكائن م

فيكون

فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر
مبدأ الجوهر جسماني ثم اشار قوله ويجوز ان يكون الآخر تفصيل
ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل
حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة
والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك
التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ الصورة التي يكون
الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين
في ذاتيهما او وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية
بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل
متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة
من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون
الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان الصورة تقدم العلية على
المادة هذا ما اوردناه (؟) وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء
الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة
واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع
عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية و
الواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول
له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى
ما يليه كما اسندوه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط
وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه
والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن
والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ طرح في
هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر
عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب
وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره وانه كان من الواجب عليه
ان يفصل فان المجيب عنه لا يعتد بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل

الوجوب وحده مصدرا للعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت
الي كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات
وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدا لعقل
آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما خالف
ذلك وانما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدا من الفلك على ما يحكى
ولا مناقضة بينهما كما مر واما الجهة التي ذكرها ان كانت فهي
لا تدل في هذا الموضع على تصور المحصى قد حكى الشيخ تجويزه في
موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل
ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها
لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكونها لا تكون مرادا من كونها امورا
عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري
مجراها والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها
امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات
يختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك
بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل
هي مما يقع على ما توقع فيه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود
ثم قال المعلول الاول لا يكون لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات
والا كان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل
الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما هو صادر عن الاول كما انها
ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه
فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من
مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ صرح
بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع
ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست
في اول وجوده داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه اذا انه شيء وعسا كذلك
اللازم شيء فيتبع من هنالك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن ان يكون
مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات

الاول

الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان
يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته
لانه لذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا
خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في
العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قضاء شك هذه الكثرة في ان يكون
مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة للذات الله تعالى اذ اتحد
مع السلوب والكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما
تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال
والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشياء بالصورة مبدا للكائن
الصوري والاشياء بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة دليلا
والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف فمع انه
هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا
شريف وهذا خسيس فاعلم انه خلط فليت شعري كيف استجاز
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلية اقول
اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كان [illegible]
المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده
الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته
وهذا موضع على وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه
في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل
ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان لا يتبع حال علته
في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس
الى مبداها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي
يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية
صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك
وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل
الامور كما ذكر في كتبه من انا انما ذكرنا بعد تمهيد ان صدور الكثرة
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات
الفاضل الشارح ينحل بما ذكرناه [illegible] وليس اذا قلنا ان
الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون

كالاضافات م

وكان م

الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل
الى غير نهاية فانك تعلم ان الموجب الكلي لا ينعكس كليا اقول الوهم
ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود
عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل
تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك
لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا قلنا ان كل عقل وفلك
يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من
ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فعنه يصدر عنه عقل وفلك معا
فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست
متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات تنبيه فالاول
يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام
السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي
لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او
غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير
توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة
هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول
الاجرام السماوية ليس الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل
على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى
الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني من
المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر في
العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول
فقط ثم انه لم يورد على دعواه بينة بل ذكرنه تخصيص الشيخ العقل
الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما فسر هذا
الفاضل يفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل
الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة
وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة
وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك

يتبين

يتبين ان ما نقله ابو البركات انه من كلامهم ليس بشيء ويلوح الخط
تقويما وسيعقبه بالبيان ليكون جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب
العقول والافلاك والغرض منها ظاهر تصور الجميع معا الشرح فيجب
ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان
يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في
استقرارها لزوالها ما لم يقترن بها الصور بل تتوقف صدور ما في بيان ٣
عالم الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر
الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه
جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فقول لما كانت
الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا
محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من
التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة
الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام
مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا
للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف
في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها مما يؤثر فيه
اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك
في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة
الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة اثر في وجود المادة
المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ لتهيؤها للصورة المختلفة ولا يمكن
ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها
لا يمكن ان يكون عللا للمواد واجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور
الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد بعينه علة لذات واحدة بل يكون بها ربما بتوسط واحد يردها
الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل
المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادتها
ويرسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما انه في ذلك العقل يرسمها

على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي في وجود الصور
والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن
بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم جوزتم امكان كون
الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية
جزءا من علة لمادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست
شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك
الوجود بحيث يقبل الصغر والحركة في حد كلامه قوله واما الصور
فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف فيضها على الهيولى بحسب
ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة
لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية شرع في الاشتغال
بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف
في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة
الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع
العلويات وحركاتها وذلك لانه يكون اذا حصل للمادة تاثير من
التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة
منه فيجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره
فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة
فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها او
المعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته
لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون
هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى به من واهب الصور و
لو كانت المادة على الهيولى الاول العام لتشابهت نسبتها الى
الصور الا ان يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف
ايضا ينتسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يخص به
مادة دون مادة الا لامر آخر يرجح اليها وهو الاستعداد فلذلك
لابد في وجود الصور المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه
فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة
المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من

من الاستعدادات المختلفة

حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية
منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا بد للاختلافات الاول من الاجرام
السماوية من تفصيل ما الى جهة المركز ثم الى جهة المحيط وبحواشي
تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك
يوجد صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور
العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية
المقتضية لتفصيل كرة كرة من المركز ثم الى جهة المحيط الى ان ينفصل
حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب
اجمالي واما التفصيلي فيدق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ
ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي
ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستقيم
على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل
نارا وما يبعد عنه يسكن فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير
ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي
الارض يكون كثيفا ولكنه اقل كثافة من الارض وقلة الحر وقلة
الكثافة توجبان الرطوبة فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد
لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر
فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس يستبعد عند
التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه
احدى الصور المقومة بغير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور
بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد
الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم تقترن به صورة اخرى فان
الابعاد يمتنع في وجودها صور اخرى لتسبق الابعاد وان سبقت
فاما حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم
لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة ويسكن الا وقد تمت
طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح
المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ تحت الحركة والبارد
يستحفظ تحت السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون
آخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث والشركة يفيض عليها من

الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن علة متحصلة في
اربع جمل عن كل واحد منها امر يشبه الصورة في جسم بسيط فاذا استعد
نالت الصور من واهبها ويكون ذلك كله بفيض عن حركة الحدوث ان
يكون هناك سبب يوجب انقسامها من الاسباب الجزئية علينا
قوله ويجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماويات ومن
امور منبعثة من السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى
بعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة
من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب
الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها تجب لشيئين
احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن
السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض
المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينه وبتوسط
التسخين لتحليل الجسم المتسخن او لتصعيده وبسبب التحليل
او التصعيد لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج وتحريكه
لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالحركات
الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال
عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها
فتصير هذه الصور بسببها فاعلة لما يصدر بها في موادها او مواد غيرها
واذا صادفت فيها المصادفات تحريكها لهذه الاجسام ممازجة بعضها
بالبعض كاشتداد احد من القوى الغاذية فصارت علة للامتزاجات
واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك
والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماويات وانما هي
منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي
تعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال تخصها او يعد بحصول
الامتزاجات عن هذين السببين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد
بحسب قربها او بعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية
والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور
والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر بعينه في النمط الثاني
قوله وعند النطقية تقف مرتبة وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة

الى

الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه
الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملت فيما اعطيتك
من الاصول تهديت سبيل تحقيقها من طريق البرهان يشير الى
ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة
كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما
كان ابداعيا كان كاملا لا يفتقر في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان
كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محتاجا بحدوثه الى
مادة كانت كمالاته متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال
من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية
وما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى
الى اخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد
شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن
اسبابا للاوجود وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات
يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد
الصور اليها دون العقل الفعال و ان ابوا عن ذلك فقولهم الصور
لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات
والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه
والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط
كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرايط اسندت اليه
وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور
والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة
عنه وهذا مناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا
السبب في ذلك اختلاف القوابل فعليهم اسناد ذلك الصدور الى
المبدا الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد اسنده
في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عليه جوابا نسبه الى بعض
الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات
كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول
فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه
الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق

عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط
الالة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب
الصحيح ان نحو صدور الافعال التي لا يتحصر عن فاعل واحد انما
يكون بحسب حيثيات غير متحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن
ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك
الافعال الممكنة الصدور ولكل مادة وتخصص كل مادة بها دون غيره
فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير متحصرة
والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود
عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك
الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال الى الاحوال السماوية
الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل السابق
دفعة او يستند شيء الى ما لا يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم
وهذا السؤال مكرر وقد تقدم جوابه النمط السابع في التجريد
يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية
بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية
تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل
الاول الواجب تعالى لجميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه
الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سبب النظام الكل
وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي
خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث
وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد
الجسمانية تنبيه تامل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف
فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى
الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد
المذكور في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يتعدى
في هذا النمط الاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود
بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه و
مراتب البدو بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل
الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية والناطقة

التكثر انما هو بحسب تعين كل فعل تلك الافعال

من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة
الصور من صورة الفلك الاعلى الى صورة العناصر وبعدها مرتبة
الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية
وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني
التوجه الى الكمال بعد التوجه منها واولها مرتبة الاجسام النوعية
البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور
الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف
مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة
النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة
المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد
المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت
العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل
المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى
ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة
عن القوة مترتب في نسق المراتب على التكافي من الجانبين
الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة
ومحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها تنبيه ولما
كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة للصور المعقولة غير منطبعة
في جسم تقوم به بل انما هي ذات الة ما جسم فاستحالة الجسم
عن ان يكون الة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها
بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية لما
كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود اشتغل الشيخ
عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها
وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود
بشيء غير مباديها الذاتية الوجود على ما تبين في النمط الثالث
وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظها الى ما ثبت
في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله
التي هي موضوعة للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية
معها بمقارنتها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله

بل الفاعل ذات البدن الجسم الذي فيه ارتباطها بالجسم على وجه لا
يلزم منه احتياجها في وجودها او كمالاتها المذكورة اليه ثم حمل
قوله فاستحالة تحلل الجسم عن كونه آلة للاخص جوهرها ما لها
لما وضعه بعد لفظه لما وانما مقصوده بقوله بل يكون باقيا
بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب
بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان على ما هو عمدة براهين
هذا الباب على ما ذكره الشارح ابو البركات البغدادي واعلم ان
استناد حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض
لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط
الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فـ
الجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج الشخصي
لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك
اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم
تطرق الفساد الى الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد
وحفظ ما له الى الشيء لكن يحفظ بالعرض ثم ان الشارح لما كان هذا
المطلب اورده بعد هذا الفصل تبصرة اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بالتها
ولو عقلت بالالة لكان لا يعرض للالة كلال البتة الا ويعرض
للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة
ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية
والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما
في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال
الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك
علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول
ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه
فليس يدل ذلك على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد و
قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه
التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان

كالنايم

كالنايم يقظانا فمعنى تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه
تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في
الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المانع عند حجب العاقل
عن ادراك الشيء الحاضر لديه انما يكون في نسبته الى العمى
اكثر منها في نسبته الى النوم وانما كون هذا البحث اوضح من غيره
فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف في الفصل
المتقدم مع مزيد فايدة وهي ان فقدان الالات بعد حصول ملكة
الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها
ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال
فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات و
الالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل
بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون
النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة
في ايضاح ذلك لتقرير الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع
النفس والكمالات البدنية الزايلة عنها بعد المفارقة فذكر
على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي قياس استثنائي
متصل مقدمها قوله ولو عقلت بالالة وتاليها متصلة كلية
موجبة هي قوله لكان لا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة
كلال وصورتها هكذا لو كانت تعقل النفس بالالة البدنية لكان
كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك
واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله كما
يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي
تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفايدة هذا
الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بحسب القوة الحاصلة
للفاعل بعد تصور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب
التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت
عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل

ثم اقتدار و بها الآن في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في
سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين
الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات
المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا اسمع
والمراد هٰهنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه قال الشارح اورد الاستثناء
بالاحساس والتحريك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال
استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة حذف جزؤه تقديره
ولكن ليس كلما العرض الكلال يعرض للنفس في تعقلها
كلال بل قد يكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما
تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي
الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ تضعف بكثرة الحركات
الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء
انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلة البدنية وهٰهنا
قد تمت الحجة ثم ان الشارح استعمل نفي وهم يمكن ان يعرض هٰهنا
وهو ان يتوهم ان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة
دال على ان تعقلها بالآلة لكن وجود كلالها في تعقلها مع كلال
الآلة دال على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي
وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة
معينة ليس دالا على كونه غير فاعل لها قال الفاضل الشارح
معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال
تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو ما قبل آخر الشيخوخة
ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك
المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك
المعتبر و يكون النقصان الثاني مخالفا للاول لان الصحة المعتبرة
في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بعده وبقي مع
الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال
واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي يكون
الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول

امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة
الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني
فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات
بازديادها وتنقص بانتقاصها وهٰهنا ليس الكلام في الكمال الاول
للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص
والظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت
باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما
حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما
يحتج به على ما هو بصدده مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة
التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره
في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم يكن
مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية يكون هكذا الا على ما
يستعمل في الخطابة فانها يطلق على كل ما يفيد ظنا اما صادقا كان
او كاذبا فهي بهذا الاعتبار يشمل التجربيات وما يجري مجراها مما
يعد في اليقينيات زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوى القائمة
بالابدان تكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت
فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور
به كالرائحة الضعيفة اثر القوية ونحوها في اثر فلان بكسر
الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثالثة وتقريرها ان تكرر الافاعيل
وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة يكل القوى البدنية باسرها
ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس
فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات
لتلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات في اللذة وكتحرك الاعضاء
عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر
طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فهو بهذه والفعل وان كان
مقتضى لطبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي
تالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقتضية لها
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والمقاوم يقتضي الوهن
فيهما جميعا ويتسلسل الكلال والوهن حتى يعجز عنده القوة عن فعلها

ليس

فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل
على كونه م

أو تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الإبصار
أو تعمى شرح واضمحلال القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف
هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مرّ وتقريرها أن القوة العاقلة
قد لا تكلها كثرة الأفاعيل وكل قوة بدنية فلا بد أن تكلها كثرة
الأفاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وإن كان تعقلها مع
انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها
وخلوها عن المقاوم المذكور بخلاف البدنية وإنما قال قد يكون
كثيراً بخلاف ما وصف ولم يقل دائماً لأن العاقلة إذا كان تعقلها
بمعاونة من الفكر التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا
لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل أن تكرر الأفعال يوهن القوى
البدنية أو يبطلها دائماً ولا يوهن العقلية دائماً بل ربما يقويها و
يشحذها فضلاً عن الإبطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون
العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وبجواز
لا يعلم اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لأن القياس
المذكور يلزمه وأما قوله الحال بعد إدراك البقة بعد تخيل الجبل فإدراك
الحكم بأن الضعيف غير مشعور به لأثر القوي ليس بكلي فليس بشيء
لأنهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون
بها شدة تأثيره في الحاسة وضعفه زيادة تصرح ما كان فعله
بآلة ولم يكن له فعل في الآلة ولهذا فإن القوى الحساسة لا تدرك
الآلة بوجه ولا تدرك إدراكاتها بوجه لأنها لا آلات لها إلى الآلة والإدراك
إدراكاتها ولا فعل لها إلا بالآلة وليست القوى العقلية كذلك
فإنها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي أوضح من المذكورين
قبلها وهي مبنية على مقدمة واضحة هي أن كل فاعل ليس له فعل
إلا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن أن يتوسط الآلة بينه وبين
ذلك الشيء ويتفرع عنه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا
كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكن أن يدرك ذاته ولا آلته ولا إدراكه
فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور
وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولآلتها ولإدراكاتها ولجميع
ما ظن أنها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية

واعتراض

واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية
بنفسها وبما عداها لانتفاع بما مرّ في النمط السادس من امتناع
صدور الأفعال عن القوى الحالة في الأجسام من غير توسط تلك
الأجسام والتمثيل بالقوة المحركة الحساسة التي لا يمكن لها أن
تدرك أنفسها ولا آلاتها ولا إدراكاتها لاتضاح فساد الحكم على
القوى الجسمانية المذكورة بإدراك كل شيء زيادة تصرح لو كانت
القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة
التعقل له أو كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي أوضح الحجج
على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات أحدها أن الإدراك إنما يكون
بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية أن المدرك إن كان مدركاً
مدركاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وإن كان مدركاً
بآلة كانت بحصولها في الآلة وهذان مما مرّ بيانهما في النمط الثالث
والثالثة أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن يكون حالة في الأمور إلا في الأمور
التي هي موضوعاتها فإذن تلك الأجسام لا حالة في أمثالها وهذا مما
بيانه في النمط السادس والرابعة أن الأمور المتحدة بالماهية لا
تتغاير إلا بسبب اقترانها بأمور متغايرة إما مادية كتغاير الأشخاص
المتفقة بالنوع أو غير مادية كتغاير الأنواع المتفقة بالجنس أو
بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك إما مادي
وهو كتغاير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعة أو غير
مادي وهو كتغاير الإنسان الكلي للإنسان من حيث هو طبيعة
ويتبين من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتفقة بالنوع من غير
تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع وإذا تقدم
هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية
ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت
هي إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعقلة له في وقت من الأوقات
واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو
أن يكون يعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ أهمل
هذا القسم بياناً للملازمة المتصلة المذكورة لأنها إنما تعقل
بحصول صورة تعقل لها وهذه إشارة إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها

واغا اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة اغا يعين بفساديها
وقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها
صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها فتصلها اخرى وضع في مقدمها القسم
الفاسد وهو تجدد التعقل ورفع اليها تجدد الصورة اللازم لتجدد
التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي
كون المادة آلة للادراك المادي وقوله فيلزم ان يكون قد حصل لها من صورة
المتعقل من مادتها موجودا في مادتها ايضا اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ولان حصول المتجدد فهو غير الصورة التي لم تزل المعنى في مادته
لمادته بالعدد اشارة الى بطلان الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة
عند التعقل والمستمرة الموجودة قبل التعقل وظاهر وجوه التغاير
لازم التالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة تكون مقرا لعرض
باعيانها صورتان لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الثالثة وهي
كون المادة الرابعة واغا قيد المادة بالكثافة اعراض باعيانها لان
الاعراض المختلفة قد يكون مقتضيها تغاير المادة وقوله وقد سبق بيان
فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد
التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة و
ظهر من ذلك ان العاقلة اغا كانت عاقلة بالصورة المستمرة الموجودة
معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة
متعقلة لا انها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة
والقوة المتعلقة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات
وقوله فما ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائما او لا يحصل
التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى المنفصلة
المذكورة التي هي تالي المتصلة وقوله وليس ولا واحد من
الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي لفساد هي المنفصلة
معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت
فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب
والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا
الموضع فمنها ما اورده على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس
بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والاتحاد انكره

السواد

السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد و
البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم
من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال
في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجودة
في الخارج محيط بالارض واما الجواب فاقول ان ماهية الشيء
هي ما يحصل في العقل من ذات الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية
عنه لذلك اشتق لفظ الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها
يكون بها ولما كان ذلك كان معنى قول القائل من المعقول من السماء ليس
بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست بمساوية للسماء الموجودة المحسوسة المقارنة
للواحق ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا و
ان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة
كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء
الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول
من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقول منها ليس
بمساو لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما ترى فان المعقول
من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة
واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر لان
المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة
والمحسوسة يكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والآخر
جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض
فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل
يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على
ان السماء المعقولة اذا اختلفت من حيث هي عرض قائم بنفس
لم يكن ماهية السماء واغا يكون ماهيتها لها من حيث يكون صورة
حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة
متعقلة لمحلها الصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين
في محلها لان احديهما حال في العاقلة والاخرى محل لها والجواب

عنه بعد ما ان العاقل لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل
تلك الصورة في محلها كانت ذاته تعقل من غير مشاركة المحل ولما كانت
كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة
كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فذات العاقل
ليست بجسمانية ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها عاد
المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة
في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا
النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين
المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق
بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها
قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا اشك ان وجوداتها الزائدة على
ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين
والجواب ان الوجود ليس لعرض حال في محل ووجودات الاعراض
ليست متماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد
هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها و
هذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي
سبق ذكرها ومنها ان هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس
عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا وغير عالمة بشيء منها في وقت
من الاوقات وذلك لما تحكم الذكر بعينه والجواب ان الصفات
واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها
والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة
عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف
الثاني لاحالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة
فظهر من هذا ان الجوهر العاقل مثاله او يعقل
ذلك المتصل في غير من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى
اكمال الكلام في بقائها كما لاتها الذاتية بعد مفارقة البدن
ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من
هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته نتيجة الحجة المذكورة قوله
والاشياء اصل فان يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة

اقول ما ليس كما كانت ملكة لذاتها دائما ثابت
بعد ذكر المصنف

الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى
وشيء كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه هذا ابتداء
احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في
شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يعرض عليه تلك
الاعراض والصورة وهو باق في الحالين فهو اصل بالقياس اليهما
واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه
ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل
البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن
الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون
مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن
يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان
لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا و
الثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما
بعضها كالمادة من الجسم واما كلها او على التقديرين فالبسيط
الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة
الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها
فقوة فسادها وجودها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب
هذا جواب عن سوال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور
يكون باقيا ممكن الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس
كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها
الحاملة لوجودها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما المركب
له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه سلف بساطته قوله
واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد
وجودها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما
ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هي حالة
في غيرها مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان
في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس
لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجودها بعللها وثباتها بها
لان اصل الوجود وابتداءه يكونان في ممكن الوجود مستفادين

منها هو الاولى وحدها لما كان الباقي

من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى
وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي من
النفس هو النفس بل جزء منها وحينئذ لا تكون كل الاجزاء الذاتية
باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون
اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع
لا يكون جزء الما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها
غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت
عاقلة بذاتها على ما مر فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا
منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون
للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية
في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر
وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها
كانت باقية مع انعدامها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ان الصور
المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد
وسعر بدون انقطاع علاقتها عن البدن لان النقص لا يوجد الاستناد
الى الجسم متحرك كما تعرف في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت
مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل
اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة
من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة
باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكر وعلى جزئي
الجسم بالتشابه والاشتراك وجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من
مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث معا ويتساويان في احتياجهما
الى امكان تقدمها والى محل لذلك الامكان وفي استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث
فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر
الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد
وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام
المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان

بعد

معنى

معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد
فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد
ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس
محل الامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان
فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث
النفس محلا لامكان ان يتهيأ لحدوث صورة انسانية تقارنه
وتقوم منوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو
مبدؤها القريب بالذات اعني النفس فحدثت بحسب استعداده
وتهيؤه لذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه
كان ذلك المبدأ مع سائر هذا النوع من الارتباط وزال بذلك
الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن او زال عنه ما كان
البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة
فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزال ذلك
الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ
من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة
شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا
لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء
اذا حدث فلا يفسد لفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت
فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل
لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ
لتلك الصورة ايضا ولم يوجب استعداده لفساد تلك الصورة
فساد مبدأ تلك الصورة والفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي
حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول
بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل
يكفي فساد شرط ما ولو كان عدميا وههنا تنبيه ان قوما
من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة
عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل لو كان هو على
قولهم بعينه المعقول من افعال هو حتى كما كان عندما لم يعقل أ
او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا لم يعقلها وان كا

عقل

بطل مبتدى الحد باطل على انه حال لها او على انه بعد انفصاله كان على انه
حال لها والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون
وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه
صار هو شيئا اخر على ان الحادث ما ثبت هذا ايضا على انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط لما فرغ من اثبات وجوب مغايرة
النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة لمبادئها التي هي كما لاتها
الآتية ما اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال
مذهب ظن بصدقه في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين
من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه
عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم في ذلك واياهم عنى بقوله ان
قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة
عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما اورده في كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد في فصل ترجمته بان واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب بتقرير مذهبهم في المبدأ و
المعاد بحسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد
هذا المذهب بقوله فليفرض الجوهر العاقل عقل أ الى آخره وهو ظ
زيادة تفسير وايضا اذا عقل أ ثم عقل ب ايكون كما كان عند
ما عقل أ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر
ويلزمهم ما تقدم ذكر معناه ظاهر وزيادة التنبيه يشبه انه يلزم
انها اذا عقل أ صار أ فاذا عقل ب فان بطل كونه أ فهو متجدد الذات
عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي او لم يصر ب فما خلصوا
منهم وان بقي وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل
بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات
وبكثرتها وهذا اقبح الحالين واشد شناعة عما ذكره اولا وهم آخر
وتنبيه وهولاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت
شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق
قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال
لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل
بالنفس فيكون العقل المستفاد وهولاء بين ان يجعلوا العقل

الفعال يتجزأ فقد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا الاتصال
والاتصال به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور
بمقايسة هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا
ما تتحد بالعقل الفعال لا اتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد
العقل الفعال به وبين بطلانه بفساد ما يلزم احد المحالين اما تجزئة
العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول
جميع المعقولات التي يعقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند
تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا الحكم لا يلزمهم
على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول
المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة
هي العقل المستفاد حين ما يتصور بمقايسة محالها واعلم انه
كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الذوات العاقلة بمعقول
لهذا اورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم
رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني
عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم
لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه
رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف
اردأ التمر ويقال للضرع البالي الحشف فهذا الفصل دال
على ان هذا المذهب كان مذهب الجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القائل ان شيئا
يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال اخرى
ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث
بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير
معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال
بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره فقسم الاتحاد اولا
وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا
آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا
آخر بطريق الاستحالة التي هي ان يزول عن ذلك الشيء الصادر

الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول
باتحاد جميع

شيئا شيء ما او يضاف اليه شيء اخر يكون معه مصيرا اياه كما ان
صار الماء هواء او الاسود ابيض اما بالقوة او ما بالفعل او بطريق
التركيب وهو ان يضاف شيء اخر الى الشيء الصاير فيركب المصير
اياه عنهما كما ان صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا
ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه
بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا
آخر وتكرار ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر
لانه مخيل وسبب تخييل استلزامه عوام المتألهة والمتصوفة
حقايق استغل بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل من
الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود
فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث
ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما
الآخر بل انما يجوز ان يقال الماء هواء على ان الموضوع الماء يخلع
ويلبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى تقريره ان ههنا امرين
امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير وهذا
الثاني والثالث هو المصير اياه فذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخ
اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا
والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع
الاقسام محح اما الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان ومع ذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني
فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو
الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ
ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود
يعني القسم الثاني من السلب فقد بطل ان كان المعدوم قبل
وحدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون
المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر
ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان
وهي ان المصدرية الكاسية مع لفظ كان فاعلا لكلمة بطل

اى

اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان
معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى
تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح حمل التحير في
تطبيق هذه العبارة على المعنى فنسبها الى الاختلال واما القسم
الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما
الآخر ثم ذكر مثال الحاصل في مفهوم الاتحاد وبالمجاز هو الاتحاد
واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى
تركيب فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة
متقررة فيها الجلايا العقلية متقررة في شيء اخر لما ابطل
المذهب المذكور وصحح تكثيره باتصاف الجوهر العاقل
بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا
فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية
في اللغة هو الخبر المتيقن وانما عبر من المعقولات بالجلايا
لانها الصور المطابقة للذوات بالك الصور باليقين تنبيه
الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور
الخارجية مثلا كما تستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز
ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود
من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان
يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني لما فرغ
من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد
ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية
على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات
الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها
كتعقل الانسان شكلا غريبا لم يسبق احد الى ذلك ثم ايجاد
ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا
للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته
ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى
لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه كل واحد من الوجهين
قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي بصور الموجود الصورة في

الاعيان او غير موجودة بل تعدم في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز
ان يكون الجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت
العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له
ذلك من ذاته فهذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين
ونقرر ههنا ان كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني
كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي
فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر
عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من
الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير
النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته
من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا
كاملا وحاصلا له من ذاته لا من غيره على ما عرفت واعلم ان في وجود
الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون
قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة
لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث
اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق
ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل
سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل
من عنده طولا وعرضا اقول لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي
اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه
عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما
بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام
بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة
لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا
العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها
ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها
في سلسلة العلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة
المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا

كسلسلة

كسلسلة الحوادث التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها
ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج
عرضي يتساوى جميع اجزاء السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى
اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء
كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللاتي
باشراق الاول ولما بعده من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية
التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي بتبدد المبادي والمناسب
للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار حيث هو حال ما
المدرك واعتبار من حيث هو حال له المدرك ويختلف مراتبه من ٣
بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه
تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي
لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي
لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد لوجود وذاك مستفاد من
وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك
المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك كعلة
علة تامة من المدرك كمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام
بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام
بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب
معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول
لا يقتضي علة بعينها انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة
يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي
العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذوات
ادراك الاول لذاته بذاته كما هي وبجميع ما سواه ايضا بذاته من
حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا
لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل
من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول
لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها فهي تعقل بالاشراق الاول

عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول
اياها وتتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس
والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورشم عن طابع عقلي لان
مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع
منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها
بذلك العقل وهي ادراكات مستندة الى المبادي لان بعضها يحصل
من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
من طرق غيرها ومستنده المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم
بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على
وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع
ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك
تنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا
بعضها مع بعض لما ذكرتم وقد سلمتم ان واجب الوجود يعقل كل
شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة
جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها
وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير
مباينة لا تثلم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء
لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تقرير الوهم انه حق
انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض
بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان
الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة
متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول
الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثرة وتقرير التنبيه
ان تقول ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة الكثرة لزمه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه
مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر

المعلول

المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي
واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة
لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم
عليها بالعلية وبالوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب
واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا
تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا
وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة
المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير
مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب
الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد
العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام
هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات
ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت
وجه التفصي من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن
الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في
هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة
يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو
فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير
صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك
تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل
تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف

اعتبار اتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من
غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست ذاتك
بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول
تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من
غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا
فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و
بين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت
بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول
له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا
للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى
صورة مستأنفة تحل ذات الله تعالى عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور الاول
فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على
ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الصور والجواهر
وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من
غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته

انكشف

انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية
ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص
هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما ابسط لا يليق
ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار
ههنا على هذا الايماء اولى **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل
كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه
في تشخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه
بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها
كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي
يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا
جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي
ما في مقابلة كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك
الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم
يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر
جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك
الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل
لان من كون القمر في موضع كذا ومن كونه في موضع كذا يكون
كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين محدود وعقله
له ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده يريد التفريق
بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها
على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل
فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول
دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس
او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير
ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية الصورة
الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للمتعلقات في ذلك فان هيئة
هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا
الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان
والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فانه

طبيعة توجد في متشخصه اغا تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها
العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة
الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى
ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة
عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها
البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا
بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث
هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات
من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها
وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحليلها من حيث هي
متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها او بعدها
وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات تحدد بعضها ببعض
على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم
منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصفة
الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشيء
ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في
الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على
الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء
الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي
طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث
تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا
يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه اي
منسوبة الى مبدا الطبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك
لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة
في غيره والمراد ان تلك الاشياء اغا تجب باسبابها من
حيث هي طبايع ايضا ثم قال تخصص به اي تخصص تلك الجزئيات
بطبيعة ذلك المبدا واغا نسبها الى مبدا كذلك لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة

علته

علته من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل
لان بين كون القمر في موضع الخ ومعناه ان من يعقل ان بين كون
القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين
في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل عشرة ايام مثلا فانه يكون
يعقل ذلك العاقل لهذه الامور لم تثبت اولا وقت الكسوف
ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان
اول الحال اعني كون القمر في اول الحمل ولهذا فان وقت الكسوف
اغا تحدد بالزمان او ما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه
الفاضل الشارح قال وتأمل انه تغير الصفات على الاشياء
على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى ما يتغير بتغيرها
ما تغير منه الاشياء الى الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير
ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره
وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة في الموصوف
غير مقتضية للاضافة الى غيره وهي الهيئات واما ان يكون مقتضية
لاضافة الى غيره وليست متقررة في ذاته واما ان يكون متقررة
ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف
اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قال منها مثل الجسم
الذي كان ابيض وذلك بما يتغير الصفة متقررة غير مضافة وهذا المثال
هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور
في هذا الفصل قال ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم
ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال هو قادر على تحريكه فاستحال
اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافة فقط
كونه قادرا صفة له واحدة لها اضافة الى امر كلي من تحريك
الاجسام بحال ما مثل الرزوم او الانسياب ويدخل في ذلك زيد وعمرو
وحجر وشجر وغير ذلك فانه ليس كونه قادرا متعلقا بالاضافات
المعينة تعلقا اوليا حتى لو لم يكن زيد اصلا في الامكانات
ولم يعدم اضافة القوة الى تحريكه اياه لما صار ذلك في كونه قادرا
على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه
من الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم

كالمقابل للنحو فتامل فهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في
الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير
ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير اضافتها الى ذلك الشيء وهي
كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك
الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا
تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير
قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فلا يخرج
لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في
ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا
والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بسبب
ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل
ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وتتغير بتغيرها
الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل
للاول لان الصفة متقررة في ذات المضاف والاول متقررة عارية
عن الاضافة قال ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس
ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فيتغير الاضافة
والصفة المضافة معا فان كونه عالما بالشيء ما محض الاضافة به
حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكن ذلك يغني في ان يكون عالما بالجزئي
جزئي بل يكون العلم بالشيء علما مستانفا تلزمه اضافة مستانفة
وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم
بالمقدمة وغير هيئته بحقيقتها لا كما كان في كونه قادرا هيئة واحدة
لاضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود
وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج
وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى
معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار
يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم ايضا يستلزم الاضافة

الى

الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق
بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف العلم وتجدد
فتعلق بذلك الجزئي تعلقا اخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي
بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم اخر وهو العلم
بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف
له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير
العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئته بحقيقة ذلك العلم ويلزم من
ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف
باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي
نفس تلك الصفة قال فليس موضوع التغير لم يجز ان يعرض له
تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب
القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات لما وقع
عن احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون
موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة
ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير الاضافة بعد
ان تبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك
الاضافات ولا يجوز ان يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما
ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير
فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وح يصير الذات موضوعا
للتغير فهذا تقرير كلامه بعبارة واضحة وسم الفصل بالتنبيه لتنبيه المذكورة
وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافات
وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوز ذلك في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافات التي يجوز تغيرها ليست
مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض
ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي هو ان الاضافة عارضة له كالقدرة
على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت له الاضافة كالقدرة على التحريك
مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر قياسي

الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الجزء
تغير في الشئ بل يحدث منه تغير في الامر الحقيقي اعط [illegible] كونك عينا
وسميا لاضافة محضة لم كونك عالما وقادرا هو كونك في حالة متقررة
في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فاسمهما ذو حال واضافة
لا ذو اضافة محضة اشار الى الصنف الثالث من الاصناف الاربعة
وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض
وذلك ظ [illegible] فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس
العالي على الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انه حاصل
من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير فلا يجوز
ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة
للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يشعر بعد في تخصيص بعض الاحكام العامة
باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان
ان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم
ان يكون عالما بها لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما بها لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير يخصص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه
في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجريهم ولا يجوز ان يقع
امثال ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام فيها
فالصواب ان يجاب بان هذا الدارس ملحد لم وهو ان يقال العلم بالعلة
لو اوجب العلم بالمعلول لاوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري
مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها
على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان
لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا
للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل الا على الوجه

الا بهذا الاجزاء واعلم ان هذه السياقة تشبه سياق الفقهاء
صح

الاول

الاول ويجب ان يعلم كما على الوجه التالي قوله ويجب ان يكون عالما بكل
شئ ولان كل شئ لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره
الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لم يكن
كما علمت هذا التأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي
معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق
منها بالمادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول صورها
معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور
الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه
تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصار الصور في جميع
ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك
فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في
موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد
كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية ومعلولها موجودة
في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات وعللها
موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شئ يوجده
الاول بوسط او بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول الى ذلك الشئ بعينه تأديا على سبيل الوجوب اشارة
فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته
به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب
وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على
تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر
ذلك واعاد ايراده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل
ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعادة

ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود
في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع
وانما اورده في النمط السادس لعرض ما هو ازالة الوهم المذكور وكذلك
بدل كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان تخلصت وبدأ كلامه ههنا بتقرير
المراد اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يعرى
وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان
تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام
الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على
الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ الفيضان
الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل
وجود الجواهر العقلية وما اشبهها وكذلك القسم الثاني يجب
فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يوجد به تحرزا من شر قليل شرا
كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها
في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤلم وتؤذي ما يتفق لها مصادمته
من الاجسام الحيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون لها
فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكونها
واحوالها مثل النار في ذلك وايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان
يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطاء في
عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة او
غضب ضار في امر المعاد وكون القوى المذكورة لا يمكن ان تغني غناءها او
تكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطاء وغلبة هيجان للمصادمات
وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من
اوقات السلامة ولان هذا المعنى معلوم في العناية الاولى فهو
كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به
بالعرض لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان
البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان نحقق ماهية الشر قبل الخوض
في المطلوب فنقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة
كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل

وعلى

وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول
اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار
عن عمله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة
مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واما الشر في ذلك فحيث
البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة
له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار
لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة
بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب
وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين
كالغضبية او الشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتلك
القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر
بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه
بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها
وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور
ولا من حيث وجود تلك الامور ولا من حيث وجود تلك الامور في
انفسها او في صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم
الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك
ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك
العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من
حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء
العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور
امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في نفسها او
بالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى
الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم
الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس
فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما
ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو
شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود كذلك

الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا
والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان
الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا و يكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها للمنافي الوجه المنع ذلك المنافي عن كماله
كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالفعل في الحرارة الا و يكون بحيث يعرض منها
تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق فهي يكون لا محالة من هذا الصنف
والظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة
والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع المقاوم
المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته وفيها قليل فانه
لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما
الاقسام الثلاثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او
تساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية
في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على
الوجه المذكور والشارح اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور
الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلاثة
الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب
الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى
قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم
والاذى الحاصل بين الحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد
الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان و
الامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في امر
المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشيا
هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور
والقوى المذكورة المختلفة الافعال المقتضي غاياتها الا ان يكون بحيث
يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشيا وهي اقلية الوجود و
ان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية
الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من
حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون
منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة

والا

الاحتجاج به للحسن والقبح العقليين [illegible]
[illegible] بهذا المذهب [illegible]

لا له

والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالايجاب او بنفي الحسن
والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السوال بلم على افعاله واردا
خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما
يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبنون على ان الصادر
عنه ليس بشر فان الصدور الخيرات الكلية للفلاسفة المشي والجزئية
ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح
لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال
وان ارادوا حمل العدم على الشر فهو محتاج قبل ذلك الى معرفة
ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال
في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب
انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر
فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويحصلون ما يدخل في تلك الماهية
بالذات مما ينسب اليها بالعرض ليحقق الماهية ممتازة عن غيرها و
ظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي على انما
في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق اليها
الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده
وهو وجودي وان الخير هو اللذة عدم الالم يعني السلامة واما اضدادها يعني
اللذة واطال كلامه في بيان ان الالم في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي
كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا
ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق
لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك
من باب الفضول اقول لا حاجة ها هنا الى ايراد جوابه فان تحقق
ما ذكرناه كاف فيه [illegible] ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب
عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف
منسوبا اليهم الى الشر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئاته ثلثة
حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح
والمسقام والسقيم والاولان يحظيان من السعادة العاجلة البدنية
قسطا وافرا ومعتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئاتها
ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في

السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات
الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير خير
من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة ونيل حظ
ما من الخيرات الاجلة واخرى كالمستقام والسقيم فهو عرضة الاذى في
الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف
اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة لما كان قوى الانسان
التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا
او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة
العاجلتان ايضا مستحقة بالقياس الى الاجلتين وكان الغالب على الناس
بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه
القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون
الاكثرين اشقياء لا سيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع
الانسان الذي هو اشرف انواع الكاينات فازال الشيخ هذا الوهم
بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر
كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في
المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة
المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق
الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال
بالابدان في الجمال والصحة الفايقين او في القبح والمرض الفايقين
او في الحالة المتوسطة بينهما فتبين ان المتوسط مع احد الطرفين
غالب فظن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية مختص
بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله واخرى كالمستقام
والسقيم فهو عرضة الاذى في الاخرة لانه هو عرضة للشيء ومعرضه
الشيء اذا كان منتصبا له لا يعرض ذلك الشيء لغرض وباقي
عباد الله واصحابه لا ينقص عندك ان السعادة في الاخرة
نوع واحد ولا يتحقق عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في
العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا ينقص عندك ان
تفاريق الخطايا بالكلية تحبط العصمة بل انما يهلك الهلاك السرمد
ضرب من الجهل والرذيلة انما يعرض العذاب المحدود ضرب من

الرذيلة

الرذيلة محدودة وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل
النجاة وقفا على عدد محصور وقفة من اهل الجهل والخطايا صرفا الى
الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان يريد
نفي ان يكون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله
بالكلية لعصمة النجاة اي قالعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان
اي يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب
من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة
او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله لاجل الخطاء
لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون
فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف
الاشرف بها اولعلك تقول هلا امكن ان يبرء القسم
الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو بريء عن ان يلحقه ذلك
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما
هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الاكثر يتعلق
به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الجارية فلو جرد
عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار والماء
غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفة المذكورة فهو لا يليق
بالجود على ما بينا وعلى الفصل هو بين الشرح ولعلك تقول
ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازمها
ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدأ من خارج فحديث
اخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه لما كانت
يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تبعث في معظم الاكثر
والتصديق تاكيد التخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض
واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء والتحق بالجرم وجب
التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد
ولا واجب من مختار رحيم ولو لم يكن هناك الا الجانب المتعلق بالقدر ولم يكن
في المفسدة الجزئية مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت الى الجزئي

لاجل الكل كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل
البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حدث الظلم والبدن من حدث
افعال فقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها وجب ترك هذه و
الاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية غير واجب حتى انا
كليا بل اكثرها من المقدمات المشهورة التي جمع عليها الرشاد للصالح
ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا احقق
الحقايق فلا يلتفت الى الواجبات دون امثالها واست فقد عرفت امثال
المقدمات في موضع آخر تقرير السوال ان حقا ان كانت الافعال
الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع ساير الحرمات
في العالم العقلي ولوجوب حدوثها لمحدثها في هذا العالم مطابقا
لما عقل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل
الوجوب والشر لجلب عنه ولا ايجاب بمقتضية القواعد الحكمية
وهو قوله ان العقاب النفس على خطيتها كما استعلم هي
كالمرض للبدن الحادث له ولامس وقوع ما يتبعها هو نظ وهذا النحو من
العقاب انما يكون النفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة
فيها فكانها يكون من داخل ذاتها او هو نار الله الموقدة التي تطلع على
الافئدة لكن الايات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على
ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسي من
خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار واشار الشارح الى ذلك
ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على نحو اخرى من مبدا محلها من
خارج فحدث اخرى اسانه على الوجه المشهور لو كان حقا لكان معها
ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما فهمه اهل الظاهر
ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا
سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن هنا
الخير المقابل للشر ثم لا يذهب اليه المتكلمون بناء على ما سلف واستدل
على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن
لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم
تاكيد التخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان
هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون

الاكثرين

خيرا بالقياس الى * من عداه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا
ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل و
استشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم يوجب ذلك
وان كان مشتملا لايلام وهو المقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان
ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض
المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما اعتقروه بناء على وجه
آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وهو حسن منه اذ في
ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة و
المعصية حسنان اذ فيهما ما يقربهم الى الطاعة ويبعدهم عن معصيته
وتعذيب العاصين منه بعد حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم
قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على
تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل فانهم يعدونها من
البديهيات فذكر الشارح ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها
او اكثر هذه اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض القابلين يعني الاشخاص الا انه
على ما تقرر في المنطق نادر بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها
غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف كما لو ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يتحقق
لو كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل
احدهما لتقدمه متوقفا بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول الذين
لانهم يحكمون بكون الهالكين عن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين
وكان غرضه غشيه قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب
ليس من القدر وطلب علته ما اقتضيه القدر باطل واقول على الاول
القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء هو وجوب كون الجزئيات
مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب
اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا موثر في الوجود
الا الله والجواب الذي ذكره الشارح كان موافقا للاصول لان فعل
الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان
الى اسبابهما ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف فاذن وقع

التحقيق في الاسباب المقتضية للخير واجمع كونه من القدر والتعليل
بمصحح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في
القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلم يكن التحقيق الا ترك
التعليل بل الحال على ما ذكره الفاضل الشارح وانما سقط الكلام في
القدر عندهم بسقط التعليل على الاطلاق وكذلك يقولون لا يسئل
عما يفعل وعلى الثاني ان الشر ليس بمشيته وقوله يتكلمون على
على ما صرح به بل يريد بمشيته ما نطق به الكتب الالهية تم فهذا الباب
وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يحكي
انه يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم النمط الثامن في البهجة والسعادة
البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة و
المراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لمدرك الخير والكمال من
جهة الخير والكمال وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية
ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها
لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه
من جاهليهم من له تمييز ما فيقال له أليس الذ ما تصفونه من هذا
القبيل هو المطعومات والمنكوحات وامور تجري مجراها وانتم
تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج
والنرد وبحوها قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة
حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة
آثر لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض الكرام من
الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى
حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين
الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش
عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب
عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر
الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه
وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية
وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من

مع صحة جسمه

كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله
اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت
محامية عليه باعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت
اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك
في العقلية ش العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم
العدد الكثير واعلم ان من المشهور ان السعادة هي اللذة فقط ثم
ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة لغيرها فتارة ينكرون تحققها او
ينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس
الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي
اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة
ولو كانت في امر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى
اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه يؤثرونها عليها
ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة
على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوهمة من
محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها
على اللذات الحسية الجد بتحمل الالم والجوع والعطش ويقاسي
اهوال الموت والهلاك معها وهذه مقدمة يلزم ان تضاف اليها كبرى
مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان
اللذة مؤثرة والمؤثر الذ فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على
الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية بينه على ان
من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد
يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل
والمرضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور
سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود
فهذا كون اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان
تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان
قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك دائما على ما سيأتي تنبيه
فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا اذا وصلنا الى حالة لا نأكل
فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا

بالحواس الظاهرة واما المدركة

فيجب ان يبصر ويقال لهم يا مساكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها
الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى
الاخر نسبة يعتد بها القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية
ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة
بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل
الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم
اثبات تلك السعادة وكان كل ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا
لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك
السعادة ولذلك وسمه بالتنبيه ثم نبه على مقتضى المقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها
بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة
جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بينهما قوله في
الماهية تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول
ما هو عند المدرك افة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم
ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يرفعه الجمهور اللذات
العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر
ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل
فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء
قد يكون بحصول صورة تساويه وتماثله لا يكون الا بحصول ذاته و
اللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ انما تتم بحصول ذاته وانما لم
يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا
لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال
بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو
عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك
حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك
كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو
لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو
يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في

ولم يقل ما هو عند المدرك صح

نفس

نفس الامر والكمال والخير هنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول
شيء لما من شانه ان يكون له ذلك الشيء او اي حصول شيء يناسب
شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان
ذلك الحصول يقتضي لا محالة بروز الفعل القوة لذلك الشيء فهو بذلك
الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق
معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى ولما
قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة
والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة
ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة
ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره
في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند
الشيء لم يجد يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم
ادراك المعدوم وذلك يبطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء
والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات
واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون
وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف الى قولنا اللذة هي
ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول
شيء لشيء من شانه ان يكون له لكان اتصافه به يلزم ان يكون الجهل
وساير الرذايل كمالات والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم
بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكره في تفسير قول الشيخ غني
عن ايراد الاجوبة لهذه الشكوك ثم الوجه في ذكر ماهية اللذة والالم
مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرنا في باب الادراك بعينه قوله
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند
الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند
الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات مثل الشكر ووفور
المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك
مختلفة يريد بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي
الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخير المقيس الى القوى

وكان معنى قوله من شانه ان يكون له له

الثلثة التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوية والغضب والعقل
ومعنى قوله في الخير العقلي فبادر مع ما اعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا لاعلى ما فوقه بالقياس الى قوته
النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته
العملية ومراده بقوله ومن العقليات نيل الشكر وعود المدح والحمد
الخيرات التي يكون العقل لمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف
الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف
البتة قوله وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص
به وينحو نحوه باستعداده الاولي اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر
ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء
باستعداده الاولي والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان
ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على استعمال معنى الخير
على اعتبار كونه مؤثرا كاملا واما قوله باستعداده الاولي ففائدته
ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرا على الاخر ولا يكون
الشيء الذي ينحو نحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس
الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان
فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرا عليه ما علمه
لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيرا
بالقياس [struck through] الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل
الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال
مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد ثم يكون
ذكر احدهما اغنياء عن الاخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري
وبادراك له من حيث هو كذلك اقول من تلخيص معنى اللذة ذكر
حاصل هذا البحث وهو ان اللذة تتعلق بشيئين احدهما وجود
كمال خيري والثاني ادراكه له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا
النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات
والخيرات ما لا يلتذ بها مما يلتذ به اللذة التي يناسب مبلغه مثل
الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما اما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه
بعد المساعدة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا

واهل

واهل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب
يجد عند التوقي الى الحالة الطبيعية مغافصة غير حسي التدريج لذة
عظيمة والوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله
تعالى وله الدين واصبا والتوقي الرجوع الى الشيء بعد الانحطاط عنه
والمغافصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة
المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما
وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المساعدة وهو ان الادراك
الذي هو شرط في اللذة ليس هناك حاصل فان استقرار المحسوسات
مذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انها مع التجدد المقتضي
للادراك تلتذ بها جدا تنبيه واللذة قد تبطل فيكره كراهية بعض
المرضى الحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهاء سابقا وليس ذلك
لما عرفت فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به
الحس من حيث هو خير كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب
عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين
يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب
عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الاخر وهو حصول الكمال
والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم
فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية المرضى له لم يجعل
الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اوردنا ان
نستظهر في البيان مع غناه عما سلف عنه اذا الطف لم عددنا ان
ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للدرك فانه
اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط الا غير السالم فمثل عليل
المعدة عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام
اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال ما به عاد ما لم اخذ وشهوته ومتأذيا بما حتى
ما هو الان يكرهه عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان
الشرح المذكور اللذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقض المذكور وعظم
معه وهو ان لا شاغل ولا مضاد للدرك اي يكون المدرك فارغا
عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ
بالطعام والمضاد كالكيفية اللاعقة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلو

والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة
ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتالم به فاذا
انتعشت القوة او زال العائق عظم الالم مريدا ان ينبه على حال الالم ايضا
فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملائم عند عدم الادراك كذلك الالم
لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه
انه قد يصح اثبات اللذة يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا
جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن
اذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنه
بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال
الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان
العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ما لم يجلب
الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو لا يوجب
الاحتراز عنه ما لم يجلب الاحساس وذلك لان معرفة المحسوسات
بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها ما لم يقتضي الاحساس بها و
العلم عام من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل
ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين
اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا
ومقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق هنا في جميع اللذات
ولم يعبر عنه بنيل اللذة والاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في
المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم
اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو
بالقياس اليه خير ثم لا يشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة
فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة
عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة
وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف
النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب
عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال
ساير القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول

قدر

قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله
على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدا فيه بعد الحق الاول بالجواهر
العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد
ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي
بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن
الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية
محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة
اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك
فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول
وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذا نسبة الادراكين يريد اثبات
اللذة العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة
مطالب هذا النمط وتقريرهما انه لما كانت اللذة ادراك كمال خيري
يحصل للمدرك وما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب
كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على اقسام
لا تستقر او فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة وسواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شي
حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة
اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع
قالغ ٣
حالة اليقظة وكذلك في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق
بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي صورة
غلبة او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوة الباطنة
كتكيف الوهم بصورة شي يرجوه او تصوره شي يتذكره فيذكره
وكذلك في سايرها وهذه كلها كمالات جوانية مختلفة وادراكات
جوانية لها متفاوتة بحسبهما والجوهر العاقل ايضا
كماله هو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيع
فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لامر ثم ما يتعقله
صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن
شوايب الظنون والاوهام على وجه لا يكون منه ذات العاقل مباين

ما حصل في مقارنها يصير عقلا مستفادا على الاطلاق والاستاذ في ان
هذا الكمال خير بالقياس اليه ويسلم ان هذا الكمال وحصول هذا
الكمال له هو ادراك له ذلك وهو معنى اللذة العقلية ثم اذا قايسنا
بين اللذتين اعني العقلية والحسية نجد الاولى من حيث الكم ومن حيث الكيف
وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل
الى كنه المعقول فيعقل حقيقته الملخص عن عوارضها كما هي والحس لا
يدرك الا الكيفيات القائمة بسطوح الاجسام التي تحس فاذن الادراك
العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني
فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس
الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها
والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت
بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات
العقلية اكثر واشد كما تعلم كانت اللذة التابعة لها اشد ايضا ونسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك ويقال ان
اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها والفاضل
الشارح انتقد قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك الى الخلابه وليس كما قال لان المحدود والحد
يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي
يجد له لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من
بعض فيجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع
مذكور ~~في المواضع مذكور~~ في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب
المنطق وقد ذكر هنا لانه موضع على وقال ايضا انا نجد
عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرفها باللذة و
لا ندري اهي ادراك ملايم او ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل
ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم
فهو مستلذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه
ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك
الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال وما ابطل
قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة

العقلية

العقلية التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذة لكانت
مستلذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع من
حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله
والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا بل لما وجدوا الحالة الملذة
عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على
جميعها احصلوا الامر المشترك بينها ورفضوا عنها ما يخص بها وتخصيصه
ما يختص بكل واحد منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف
باللذة غير حاصل في كل صورة لا توصف بها فحكموا ان المراد من
مفهوم اسم اللذة هذا ووجدوا ان ذلك حاصل للعقل حكموا بوجوده
فلا مناقشة في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد تعيين
المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها
ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون
مستجمعا لتلك الشرايط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم
خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع
الشرايط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين
الذين لم يتعلق الا بتحصيل معلومة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويوثر
الاشتغال بها اذا كر بتعاطي ملاذ الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم
او منكح ما ... الان اذ كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه
ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك
منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان
ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان لكل قوة اشتياق
الى كمالاتها المستعدة لها وتألم بحصول اضدادها لكن الكمالات لها
كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت
المعقولات كمالات النفس الانسانية فلها الاشتياق الى حصولها
ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان
الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات
موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال
النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم
تقبل عليها بالتجافي عنها فلم يحصل لها شوق اليها وايضا لها

فلما كانت مستحقة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم
تكن مدركة فلما خلصت لم يكن مستلذة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل
التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن
ان تمكنت بعد المفارقة كانت بعدها اكثر تحققها لكونها تكون كالام تمكنه
كان عنها شاغل فوقع اليها انزعاج فادركت من حيث هي منافية وذلك
الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق
الم النار الجسمانية ويريد ان يحمله على تعاقد الامور المضادة لكمالات
النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة مما بعد الموت وعلى
حصول التألم بها لجزئية لحصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد
من الالام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من
رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد
المفارقة فهو غير مجبور وما كانت بسبب غواشي غريبة فغير لازم
فلا يدوم بها التعذيب ويبيد بانحراف الاشتياق ويتقدم الكمال
مقامه وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم
استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما امرا عدميا كنقصان
غريزة العقل او وجوديا كوجود امور مضادة للكمالات فيها وهي اما
راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك اخيرها في كونها
رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة
النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب
نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت و
لا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب
القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور ولكن يدوم به التعذيب
لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة
عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا
داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ بانه غير مجبور والثلثة
الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية
الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير
المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة وجميعها تزول بعد
الموت لامتناع رسوخها ولانها هيآت مستفادة من الافعال

والامزجة

والامزجة فتزول والها الكيفيات تتفاوت في شدة الرداءة وضعفها وفي
سرعة الزوال وبطوه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف
بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان قدر ذلك النقصان انما تتاذى بها
نفس مشتاقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب
والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين
عما الهج به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء
يعني في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام
تعذيبهم بها او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم
فيقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها
لم تعرفها اصلا فان الحكماء ان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولى
والتي لها الشوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا
لا ماتم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخ اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال
فصارت جاحدة لكمالها من حيث الملاهية وان كانت قصرت فيه من حيث
الارتياد او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال عاملين عنادا له
فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها لكاسلة
في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذائل النقصان
الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم
وانما حصل لهم ذلك الشوق لهم بالاكتساب نظري قصر عن الوصول الى
المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوءهم حالا الجاحدون وهم
الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم
الذين سماهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة
الصدر وقلة الاهتمام بما يعيش لما امالي قليل الفهم وهي لا هم
لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض
الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة
بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها تلك الجزم
فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وحينئذ يصيرون من اهل السعادة
وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا
يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور
المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتفت بشأنها بما اكتسبته

ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات هم

الكاملة

وجلت به الحركة على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ٧
نيل وعدمت الالتذاذ بها اما الذي عدمت اصل الكمال فيها واعتقدت
انها كمال فرجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تعذب بعد الموت
ما دام فيه فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا
بزوال الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن
مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة
وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها اقول يريد
بالعارفين الكاملين بحسب القوة النظرية وبالمتنزهين الكاملين بحسب القوة
العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية
والملابس الدالة على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع
النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما تمنع الدرن الثوب عن
الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي
علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم
وتكون لا بالكلية قد ذهبوا الان بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي
ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا
من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت
المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا
وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء وهذا اخبار عن وجود
اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما
يتحققه من هو ميسر لما خلق له غني عن الشرح تنبيه و
النفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تغلظها مباشرة الامور
الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال
المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه واصابها وجد
مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة
وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان
باعثه اياه لم يقنع الا بتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد
والمنافسة اقتنع بما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين يريد
بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم تنتقش فيها
الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم تغلظها اي لم يغلظها

والقطا

والقطاس الرجال الغلاظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسات
يده اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه
ضربا مبرحا اي شديدا وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في
الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال
المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه انه من كان باعثه
على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه
ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه
واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم
ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات
لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي
بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين لما فرغ
عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في
المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده و
هي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها
تفنى لان النفوس انما تبقى بالصورة بالصور المرتسمة فيها فالخالية
عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس
الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها
تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص من الشقا
فادنى في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في
الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان
يكون معطلة عن الادراك وكانت لا تدرك الا بالالات جسمانية فذهب
بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة
لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو
القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد استاد
الشيخ اليه في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف
فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا
البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو
اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية فيمكن
ان يكون تعلقهم لشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها

ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان
ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ان يكون نفسا
لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لان تصير هذه الانفس انفسا لتلك
الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد تستعمل تلك الاجرام لامكان
التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان
اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت من الخيرات الاخروية على
حسب ما تخيلتها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون
هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا المزاج الجوهر
المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن
وهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته
بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى استعداد
للاتصال المسعد الذي للعارفين وقد صرح في اكثر هذه المواضع بنظر
واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا
لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة
فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون
ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس
ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع
عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا
وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما انه
لما ثبت ان حدوث الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة
فكان لكل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس ايضا لذلك البدن فلو
فرضنا ان نفسا تناسخت بدنا كان البدن المستنسخ نفسان
احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان يجتمع لحيوان
واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه
وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان
هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في
البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف
والحجة الثانية ان النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن
الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان

فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك
الحالة او يكون قد حدث قبل ذلك فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية
او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل
كل فناء بكون بدن آخر ويجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من
الابدان عدد الفاسدات منها وهو محال لان فضلا عن ان يكونا واجبين
وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة
في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به
فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع
فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها
متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير
متصل هو ايضا خلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس
واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا
مح او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا مح او يختص
بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم
منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون
بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة
دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن
قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس
اخرى او لم يكن ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى
الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها وان اتصلت النفس
المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونها معطلة في زمان يقتضي جواز
ذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما
ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن
ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ووجود
المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصالها بزمان دون زمان مع
تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية
والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان
الثاني والى الاصول المقتضية لفساد الحالات اللازمة المذكورة بقوله

واستعين بما نجده في مواضع اخر لنا قوله اجل مبتهج بشئ هو
الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذى
هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل
له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما والشوق
هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه
كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلا في
الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه
قد نال شيئا ما وفاته شئ ما واما العشق فمعنى آخر فالاول عاشق
لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق
من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره
لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان
وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان
يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس
مراتب اولها مرتبة الواجب تعالى واعتبر لفظ اللذة واستعمل
بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس
بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشئ لان
كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فعلى
القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق
واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له وطلب
اذا هو له سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان
العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق
التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة ما او
ابتهاجا ما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور
ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عند بعض من لوازم العشق
وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة
الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه وغائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول
معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولا تحاشى
عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه

مستعمل

مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق
وتنزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شئ وبين انه عاشق
لذاته معشوق لذاته من غيره وهو كثرة قبيله وانه معشوق ايضا لغيره
بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان
هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبا استدلالا بالشئ على
نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال
آخر والمخالفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فلا يجوز ان يكون ادراك
الغير موجبا للحب وادراكه تعالى لغيره موجبا له والجواب ان الحب ليس
هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال
انما يوجب حبا لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين
للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك قوله وتليه المبتهجون به و
بذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فلما
نسب الى الاول الحق والى التالين من خلص اوليائه القدسيين
شوق فهذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول واعلم انه نسب
الشوق اليها الى انتهاء عن القوم قوله وبعد الرتبتين مرتبة العشاق
المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون و
من حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصنافهم اذى ولما كان
الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور
الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة ثم الدغدغة فلربما خيل
ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك
الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحق الابتهاج والنفوس البشرية
اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان يكون
هي عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة
الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة
الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم
العشق والشوق معا ونحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كا
من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق
الى العاشق انما يكون عند فقدان اللذة بتصور وصول اثر المعشوق
به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى

جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الارتفاعة عه

الحكمة والارتفاعة فتوهم ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما
ان الاذى واللذة في الارتفاعة متباينان في الوجود والحس لا يمر
بينهما التقابل فتحصيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر
وتتلوها هذه النفوس نفوس البشرية مترددة بين جهتي الربوبية
والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المنغمسة في عالم الطبيعة
المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما
الباقيتان وهما مرتبتان النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشقي
في المرتبة الاخيرة هي سبب تاذيها في المعاد على ما مر والفائدة ظاهرة
تنبيه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من
الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك
الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى
على النحو الذي هي به عناية فهذه جملة وستجد في العلوم المفصلة لها
تفصيلا لما فرغ عن بيان مقاصده وقد يعرف في اثناء ذلك ثبوت
العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها الارادي يبنيه على ثبوتهما
لما في النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل
على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولية والثانية لجميع
انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية تحركاتها نحوها بالارادة
او الطبيعة ثم ذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي
عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفائدة ظاهرة
وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات
النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار في النمط المتقدم الى
ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير
في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية
ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم
وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب
فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه
من بعده تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها
هم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور

ظاهرة

ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها
عليك الجلابيب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى
الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت
في ظاهر الحال ملتبسة بجلابيب الابدان لكنها قد خلعت تلك الجلابيب
وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة
بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية
فيهم هي مثل مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام وتكل عن بيانه
الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت وهي المراد من
قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور
ظاهرة عنهم هي اثار كمال واكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم وابانات
تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور
يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يعرّفها
ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها او يعرّفها قوله
واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان
وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب
لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد
الحديث اي اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق
له وسلامان شجرة واسم موضع وهو ايضا من اسماء الرجال و
الابسال التحريم والبسل وفلانا اذا اسلمه للهلكة او رهنه والبسل
الحبس والمنع وقيل البسل الحلال قال الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها
صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن
الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك يستحيل ان يستقل
العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشرح له يجري مجرى التكليف
بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه
السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بادم نفسك الناطقة و
بالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر

انحطاطه عن قسطه من تلك الدرجات عند الارتقاء بها الى السموات
واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان و
يكون سياقها مشتملا على ذكر طالب مطلوب لا ينال الا شيئا
فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال يصلح للحكم بتطبيق سلامان على
ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما
من الاحوال على الوجه الذي اراد الشيخ حله عليه واشبه ان يكون ذلك القصة
من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان في امثالهم وحكاياتهم
وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه
الموسوم بالنوادر قصة يذكر فيها رجلان وهما اخوان لاب وام احدهما
مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيله
جرهم فقيل سلامان اشتهر به بالسلامة وانفك من الاسر و
ابسال الجرهمي اشتهر بالشرارة حتى هلك وسار مثلهما في العرب مثل
يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اذكر ذلك المثل
ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي
سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها تدل على وقوع هاتين
اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان
وابسال ليسا اسمين وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة
ما وضعهما له بل ذكرا لانك ان سمعت تلك القصة فافهم من انطلق
سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجاتك في العرفان
ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث يجدها مطابقة لاحوال
العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بعلم الغيب انما هو
موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ يحل بما يكون عند استقلال العقل
في الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع لي بعد تحرير
هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما
وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك لليونان
والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيراته جميع الاقاليم و
كان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم
حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان
وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها

ولازمها

ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها
وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فيها فاطلع بها عليهما
ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من مداومة
سلامان في ملازمة المرأة فجعلهما بحيث اشتاق كل الى صاحبه و
لا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك ففطن سلامان به ورجع الى
ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع
عشق ابسال الفاجرة والقيه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما
بيد صاحبه والقيا انفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك
بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك
الى الحكيم فامره بدعاه الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال اليك
فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان
صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراه الحكيم بدعوته لها
فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن حال ابسال واستعد الملك
بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الاهرمين باعانة
الملك واحد للملك وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما جثتهما
فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون
وسد الباب فاشتهرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني
الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام
الشيخ اليه على وضع لا تعلق له بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها
تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي
يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها
من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة الحيوانية البدنية
التي بها استكمل النفس وانها وعشق سلامان لابسال ميلها
الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الغني بتعلقها بغير النفس
المعينة مدة بقائها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء
بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واعطاهما
مدة من الزمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما
متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن

الانحطاط وتوجع سلامان الى ابيه المتفطن الكمال والملامة على
الاشتغال بالباطل والقاؤه نفسيهما في البحر وتوطنهما في الهلاك واما
البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياه و
خلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة
التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك
وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة
والمادة الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق
لما عنى الشيخ واما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في
العرفان وهو هنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه ليست
هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم
واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية فهي
وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى
الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد
في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل
القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغر
هما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متادبا
عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان
اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك
فابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك
بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته فلطفت به بعد حين في خلوة
عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت
لسلامان زوج اختي لاخيك فملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك
بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لاساهمك فيه وقالت لابسال
ان اختي بكر حيية فلا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس
بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال
عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب
ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم
السماء في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان

افتح

افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخرج جيشا وحارب امما وفتح البلاد
لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي القرنين
استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته
عادت الى الملاطفة ومعانقته فابى وازعجها فظهر لهم عدو
فوجه سلامان ابسال اليهم في جيشه وفرقت المرأة في رؤساء
الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه
جريحا وبه رمق وحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات
الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي
ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء وهو حزين من فقد اخيه فادركه
ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم
وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طباخه وطاعمه واعطتهما مالا
فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا فاغتم
من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوضه الى بعض معاهديه وناجى
ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطباخ والطاعم ثلاثتهم
ما سقوا اخاه فهلكوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويلها ان
سلامان مثل للنفس الناطقة وابسال للعقل النظري المترقي الى
ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت ترقى
الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب
المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها
الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل
مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكتها
القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس
المطمئنة وتبيتها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة
مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مطالب حقيقية والبرق
اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال
بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه المرأة اعراض
العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية
على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية
على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن

الاعداء م

وتلبيها

ولد الشمس لا يبلغ ذي قرنين فلعله لقب لمن ملك الخافقين وربض
الجيش اما انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند
عروجها الى الملاء الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها اليها و
تغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات و
لهذا العالم واحد لا لاجل سلامان افتقده اضطراب النفس عند اهمالها
تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه انعطاف العقل الى النظام
مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة
عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج
اليه البدن وتواطئهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل
في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج
بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال
القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار
حدتهما واعتزال الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن
وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره
الشيخ ومما يدل على قصد هذه القصة انه ذكر في رسالة في القضاء
والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق
من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امراة سلامان حتى اعرض
عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما ورد في القصة يلائم
الشرح لا يليق بالكتاب تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام
ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت
مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب
بعض هذه مع بعض اقول طالب الشيء يبتدئ بالاعراض عما يعتقد
انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه
في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب
اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من
الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما
الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد
الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق

هي هذه الثلث وهو الذي اراد الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال
قد يوجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد يوجد على سبيل الاجتماع
وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون
ثلثة والثلاثية واحدة فالى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض
هذه مع بعض تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه
يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل
سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف
معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الآخرة هي الاجر
والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة
والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير
مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص
السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء
السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له
فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس اقول لما اشار الى وجود التركيب
بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من
الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة
من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى
تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل
عملا لاخذ الاجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف
فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه
تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها
ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا للدون
واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي اراداته وعزماته
الشهوية والغضبية وغيرها ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها
جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي
مشيعة له عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة
لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة
فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى
منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب اشارة لما لم يكن الانسان

اجرة م

يفرغ

بحيث يستقل في جميع امور معاشه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وتعاون و
ومعارضة تجري بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن بعض مهم
لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب
ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع
متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند
ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير
فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة
ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ
التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع
ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى
ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون
وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك
عجائبه ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة
انما يصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الاخرة
اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة و
الشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما وابتنى
ذلك المبنى على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن
ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا
اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاونة
وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الاخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل
واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع
يحتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من
قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع
فهذه قاعدة ثم نقول اجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان
بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره

المضرور

فيقع

فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لهما قوانين كلية وهي الشرع
فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة واعطى
المعنى المذكور به لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة
ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها
على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع
الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم
باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق
الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك
الآيات هي معجزاته وهي اما قولية او فعلية والخواص للقولية اطوع
والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان
النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع
هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول
يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع
عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب
وعقاب اخروي يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية
فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير
بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب
ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة والمعرفة
العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب
حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما
يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة و
ما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود
خالق قادر خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى
الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها
الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس

فالشريعة

في معاملاتهم حتى يستتم بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحفوة النوع
وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقرر في العناية الاولى الاحتياج
اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع
لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم
الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوا واضيف العارفين
منهم الى النفع العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى
الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر
الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف
اليهما لتلحظ جلائل فيض هذه الخيرات جانبا يبهرك عجائبها اي
تغلبك وتدهشك ثم اقم اي اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى
ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم
بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب
اللائق فهو صحيح وان عنيتم ان ذلك سبب النظام الذي هو خير ما وهو
تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان
الاصلح ليس بواجب الوجود الا لكان الناس كلهم مجبولين على
الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من
قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل
للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما مر في النمط العاشر وعناد
النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير و
الشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا
القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار
العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب
على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو
ميل نفسه المشتاقة الى الانتزاع قواها عنها ويلزمكم ان نسيان
العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن
الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة
مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات لمية
تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض
الاسنان مثلا بالصلاحية للمضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك العلية

وان عنيتم بانه وجب على الله تعالى كما يقول
المعتزلة فليس مذهبكم

مقتضيه لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس
بواجب فنقول عليه ما الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني ولعل كون الناس مجبولين
على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فان نقول الامور الغريبة
التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبيا
ليست بالفعلية المحضة فاذن اعجاز الفعلية بالقولية خاص
بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى
ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي
اثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية
لتصديق قائلهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي
وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان
الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب
ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست
مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا بها فانها امور لا يكمل النظام المؤدي
الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه
في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان
كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش
سكان اطراف العمارة بالسياسة يحفظ اجتماعهم سياسة ضرورية
اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على
عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق العبادة ولانها نسبة شريفة
اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب
عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة
الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيرهما عني
الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيهما وتحقيقه
فنقول العارف الكمال الحقيقي ما الذي بالقياس اليه احدي ما قصده
خاصه وهي محبة لذلك الكمال التامة لنفسه ويدبه جميعا
وهي حركته في طلب القرب اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة
وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان

بالحق الاول لا لاجل كونه لذاته ولا لتعلقات بغيره لذاته فلذلك الغير بل ان
تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول
لا لشيء غيره بيان لمعلول ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على
عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه اي لا يؤثر فان الحق مؤثر على
عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرح به
فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل
ما هو مؤثر وليس مؤثرا لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان
مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان
وانما خص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف
يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه لا يريد
العرفان الا لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو
فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه فقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق
عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ايضا مناقض لما ذكر فيما مر
وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه لجرها الى جناب الحق قلنا جر القوى
الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا لم اراده ليس ان العارف لا يقصد
في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات
انما يقصد الحق بالذات وبقصد ان يقصد غيرها بالعرض ولاجل الحق
كما مر فهذا الحكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول
الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس
الى الاخر وجد استناد العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق
للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره
في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان تعبد العارفين يكون اما للذات الحق او لصفة من صفاته
او لتكميل نفسه وهي طبقات ثلث مرتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله
وتعبده له فقط والى الثاني بقوله ولانه مستحق للعبادة والى
الثالث بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول ففي هذا التفسير
تجويز ان يكون العارف معبوده بالذات غير الحق وباقي الفصل
يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا

لاعراض

لاعراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب
او رهبة من العقاب وبين فساد كونهما غرضا بالقياس الى
العارف بقوله وان كانتا اي ان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان
علتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب
عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون
الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من
العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات
لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس
من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة
لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر
وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ اصاب بهم في اول النمط
السادس ان كل مريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى
من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى
عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله
بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب الاول
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن ولا بما يستكمل
به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا
لشيء غيره ايضا واقول في بيانه الارادة المتعلقة بالفعل المريد
تقتضي امكان المراد واكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه
فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك
فاذن سقط الاعتراضان [illegible] المستحل توسيط الحق
مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها انما معارفته
مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله
بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين
فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم
المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا
عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره
عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات اللذات
الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها

واعلم بعد القشر بطبعه لحظ ما في الاخرة شبعة منها فينبعث الى مطعم
شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا فتر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه
واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في
شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا
المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له
بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت
بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحفوف المستدق وحنكه اى
احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف
الطعام او الشراب اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اى اقبل
عليه مواظبا وخوله الله الشيء اى ملكه اياه وفتر عنه اى كسر
عنه وطمح بصره الى الشيء اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب
الذكر وقد اخذ الشيخ هما من قول النبي عليه السلام من وقي شر
لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون
جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل والغرض من
هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في
تحصيل شيء آخر غيره وهو من ترجى في الدنيا او يعبد الحق
رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه
في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتأمل فيها
منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان ان
لا يمكن ان يزول ومنها التشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة
الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يلمسه
سواء كان ما اعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان
زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد احرص
الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجر
اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها التنبيه بهمته
الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى
منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعبير البالغ
في تخسيس لذة البطن والفرج بالذكر وقد كان ذكر في آخر الفصل
ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجو ويطلبه بكده من اللذات

الشرح

وطلب الكب

الحسية

الحسية بحسب ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى
كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله
باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة
التي تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات العارفين ما يسمونه
هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن
النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى
فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت
درجته هذه فهو مريد اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة
الوثقى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب
العارفين وعباداتهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق
الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى
ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية
اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر
ان الارادة هي اول درجاتهم ثم ذكر ان الارادة هي اول درجاتهم
المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة وسببها
تصور الكمال اللائق الخاص بالمبدأ الاول الفائضة اثاره على المستعد
من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما
مع سكون نفس سواء كان يقينا مستفادا من قياس برهاني
او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان
كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك
الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق وقع بها بانها
حال المستبصر بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها
رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي
مبدأ الحركة السير الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال
بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان الحركة الارادية
الحيوانية تتبع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة
او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المودعة
المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة هاهنا ارادية لكنها ليست
بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر بالاستبصار

او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما اما
عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا تتباينان الا عند
اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذي اشترط ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة
ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل
اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب
لما فيه اشارة ثم انه لمحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة
اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع
النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم
الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات
المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول
يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة
المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة
لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الكلام
الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد
واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف
الذي يامر به شمائل المعشوق دون سلطان الشهوة مستن
الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق
مقال رخم صوته اي لان والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل
والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان
اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة
فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرضيها الرائض
واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي
هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها
طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها
شهوتها تارة وغضبها تارة اخرى اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس
الظاهرة تارة الى ما يلائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب
تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون

هي امارة

هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقل مع ذلك بمعزل عن
كونه مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة ومنعتها عن التخيلات
والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب
واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته
متادبة في خدمته تاتمر بامره وتنتهي بنهيه كانت العاقلة مطمئنة كانت
لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مع ذلك
مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء
احديهما على الاخرى تتنازع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة
ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى
بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة بهذه الاعتبارات لما جاء من
ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذا ارتاضت النفس ونهيها
عن هواها ولم تهابط اعداء مولاها ولما كانت الاغراض العقلية
مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية للتكملة
في الحكمة العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات الشريعة
وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى
لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات
الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه
والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة تحت الحكمة
في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم
في سلوكهم يبتدى من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها فهذا
ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى
من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف
على حصول امر وجودي هو الاستعداد لحصول ذلك الامر
مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن
الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما
دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني
تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب الوهم والتخيل عن
الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتشيعهما ساير القوى ضرورة
وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكوره

والثالث تلطيف السر لتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال
فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه والطف
السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة و
لان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهوله
ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على
الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما
يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى
العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر ذلك
ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشياء الاول
العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفايدة
اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس
فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار
الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا
للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم
ساهون ووجه اعانة هذه العبادة الغرض الثاني هو انها رياضة
ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه لجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات و
بالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها
لاعجابها بالنغمات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في
الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية
في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى وح يكون الالحان
مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن
لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس
بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال
صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فتغلبت على القوى
الشاغلة اياها فطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني
الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الايهام وسكون
النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا
اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القايل وهو كونه زكيا فان

ذلك

ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب
قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ
وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة
على كل ما يقصده القايل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه
قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون
بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة يعدها نحو
المسامحة في القبول وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع
عن القبول ولذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس تناسب
كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والحكماء
يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاخلاق
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو
ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد
في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة
الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع
بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين
الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية
وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ
المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة
الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك
المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني
ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني
وحيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق
لانها اثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة
حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية
والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان
الثاني مما تقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على
استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص

عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد
ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه
جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق
الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن
اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات
فقد مات شهيدا اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة
حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق
تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه
الغواشي اذا امعن في الارتياض خلس الشيء اعترض وخلس
استلب ووميض البرق وميضا واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير
معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول
درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من
الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ثم يتزايد الاستعداد
وقد اخطأوا في تسميته بالوقت قول النبي عليه السلام لي مع الله
وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان
يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجد
والاخر اسف على فواته اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه
في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر
من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء اوغل
اي سار سيرا بعيدا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها وابعد
في النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر
خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى
ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة
الارتياض الذي كان بعد الحصول من قبل اشارة ولعله الى
هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه
جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه
غاشية وهدي للتلبيس فيه على واستعلى بمعنى والسكينة
الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن

واخلس م

يتزايد م

ويهدى م

واستفزه

واستفزه الخوف وما التبس به اي استخفه والتلبيس كالتدليس
وهما كتمان العيب والشيخ فيما ذكره اشار الى الامر العظيم اذا
فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن
هجومه غير متاهبة له فيشوشها عند دفعه اما اذا توالى او استمر
الفه الانسان بحيث زال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتاهب
لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز
المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال فلذلك يحاول كتمان ما يرد
عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة
مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير كانها صحبة مستمرة ويستمتع
فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا وفي بعض النسخ
بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة فقال
وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد و
الرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار
ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا
ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واسفا اي
متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به
فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب
حاضرا وهو ظاعن مقيم التغلغل الدخول في الشيء اي تخللها وظعن
اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج
عند الاتصال والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث
يقل ظهور ذلك عليه بغير ابطاء في حالة الاتصال بجناب الجلال
حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره
اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم
يتدرج الى ان يكون له متى شاء وفي بعض النسخ انما يتسنى له اي
ينفتح ويتسهل عليه يقال تسناه اي فتحه وسهله اشارة ثم انه
ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا
لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم
الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون عرج عروجا
اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال

يقال م

والعطف في التعريج هو ما سبق في الارتقاء واما بمعنى الميل و
الانعطاف وحق واحق هو اما اي لطاف به واستدارجه اليه فالمعنى
ظاهر اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مراة مجلوة حاذى
بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر
الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متردداً
وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى
عنها الوصول الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق داعا صار سره
الخالي عن ما سوى الحق كمراة مجلوة بالرياضة محاذي بها شطر
الحق بالارادة فتمثل فيه اثار الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية و
ابتهج بنفسه لما فاله من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق
المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهج بالحق وكان بعد في مقام التردد
بين الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب
القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث
هي بزينتها وهناك يحق الوصول هذا اخر درجات السلوك الى الحق
وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي
تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام
يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس
والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي مطلق
ملاحظتها او الالتفات وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من
حيث هي بزينتها او ما نبه ان الا لاخذ من حيث هو لاحظ اذ لحظ كونه
لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي
كانت قبلها لانه كان هناك لاحظ النفس من حيث هي منتقشة
بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس و
الابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس و
توجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه
الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية
الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك
عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض
ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب

وبقي

وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها
فاقول ان كل حركة فلها ابتداء ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من البدء
والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها اليه
ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة
تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر
فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال
الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستتار مشتملة على
مراتب بداية السلوك والثلاثة التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي
عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول
باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب
بعينها التي
وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم
المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس
مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل
والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من
حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص
لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان
ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه
فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل
فعلل الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد
مود الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة
باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما
هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن
العبادة ايضا مودية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك
المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه
على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من
حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة
فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد اشعر بذلك
الحلية عن التبجح فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات

وان كان بالحق تنبيه فان الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا
متأد الى ما يحترز عنه بالسلوك ايضا ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك
بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على
الحق خلاص وهذا الظاهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم
تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن
في جمع صفات هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته
الى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا
الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقص
يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين
تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية
بالتزكية ولكل واحدة منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي
مر ذكرها وقد بينها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض
وترك ورفض فالتفريق هو الفرق وهو فصل بين شيئين
لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء
لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كنفض الغبار عن الثوب
والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم
مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع
ما يشغل عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل
والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق و
الاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية
فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ
ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل وبيان درجاتها
بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل
كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به
يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي
به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق

الله تعالى

الله تعالى بالحقيقة فهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هي
جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون
هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة
بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية
وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود لشيء لغيره فلا صفات
مغايرة للذات ولا ذوات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما
قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله
منته الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك
ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف تنبيه
من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه
لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات
ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها
الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال
ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون
المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر العرفان
حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهو لا محالة مغاير المعروف
فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين
لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان
بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان
الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف
فقط وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات هي
درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي
ليست اقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور
الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات
محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير
في قوله عز وجل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل
ان تنفد كلمات ربي الآية فلا يرتقي في تلك الدرجات سلوك الى
الله تعالى وفي هذه سلوك في صفاته وينتهي السلوك كله والفناء
في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان

الى الله تعالى

العبارات موضوعة للمعاني التي تصورها اهل اللغات ثم تحفظونها
ثم تذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها
الا غايب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها
اللفظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك
بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك
بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك
بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه
بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستغ
الخيال في قواه ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سنبين
في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة
العالم القدسي فقد يتادى في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه
محاكاة بعيدة تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير
من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما
ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه
يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة
قد شغلوا بالباطل اقول لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في
بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب
وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية
على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظ
سواء وورودها كما قالوه ومااشبهها وليست على قياس معنى
الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية
الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى
لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات
شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومن بعض
تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان تنبيه العارف لهم
احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن ساير الشواغل
الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا باح حجاب
من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول
فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة

وكذلك

وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته
الهمس الصوت الخفي والحفيف الفرس وهي جريه وكذلك حفيف
جناح الطاير والخالجة الجاذبة والانزعاج والحركة ايضا شغله وازعجه
فانزعج اي قلعه من مكانه وباح المقدر وفي رواية باح اي ظهر وقال
باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس
بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس
به فضلا عما هو اقوى وتلك الاحوال يكون في اوقات توجه بسره الى الحق
اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او وقوع له حجاب
اما من جهة نفسه كما يرد عليها اما يزيل استعداده للوصول او من
جهة حركة سره كما اذا تمايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء
غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى
منتظرا متحيرا فيقلق عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير
الحق والملال من كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما
عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو
من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يتعدد مع الاشتغال
بالحق الى الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ
يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس
بالشواغل الخارجة والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين
معا فلا تعلق بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق و
اما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق
فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة تنبيه العارف
لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند
مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في
القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم
المعروف فربما غار عليه من غير اهله اقول ما يعنيه اي لا يقصد في
الحديث من طلب ما لا يعنيه فاترك ما لا يعنيه والتجسس التفحص
وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان
وغيره اي نسبه الى الهوى وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله
يغار غيرة ومعناه ان العارف لاشتغاله بالحق لا يتجسس احوال الناس وذلك

اي استهامه وغيره ه

لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متبع لعورة احد ولا متجسس
الا فارغ او خايف ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه
الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق
ناصح لا بعنف معير امر الوالد لولده وذلك لشفقته على جميع خلق
الله واذا عظم المعروف فربما اسره غيرة عليه عن غير اهله والفا
الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه
الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف
شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو
بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان
تجرحها ذلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق ه
الكريم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضر لا يجب كفه والاول
يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود
وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح
والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان
والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله تنبيه
العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر
على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف
القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده
التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس
بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل
جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر
عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء
لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل
ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في
عارف بحسب وقتين ه يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس
او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت
وبالمرقع والترفه النعمة اي الطعمة وهو نقيض التفل اي غير
متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة
البحر دره والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي

طلب

طلب مع اختلاف ما في وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة
والحظوة المراة عند زوجها الحظوة بالضم والكسر اي قدره ومنزلة
وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية
حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف
عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما
فضل العناية والثاني مناسبة الامر العكوفي تنبيه والعارف
ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف
وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح
بخطيئته ما لم يعقل التكليف ه اجترح اي كسب والمراد ان العارف
ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن
كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا
يصير بذلك مستاثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن
يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن ياثم بترك التكليف ان لم
يكن يعقل التكليف كالنايمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم
المكلفين اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او
يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما اشتمل عليه هذا
الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم
نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له ه الشريعة مورد
الشاربة واشمأز عنه اي تقبض الذعر بالضم بالفتح الخوف و
التخويف عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور
للفن المذكور في هذا الفصل هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا
والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض
بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة النمط
العاشر في اسرار الآيات يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور
الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة
والاخبار عن الغيب وغيرها عن الاولياء بل الوجه في ظهور
الغرايب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك
ان عارفا امسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق
واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ه قال العارف ان ماله

نقيض المضمون الذي ذكره م

اى ما نقصته ولا توز الشى اى انقص ومنه الوتر يعنى وانما وصف قوت
العارف بكونه منقوصا لان رياضته على قلة الغذاء والقابه عنه لبعض فى
المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت
فاسجح ويقال اذا اسئلت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق تنبيه
تذكر ان القوى الطبيعية التى فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة
بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن
البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله
فى غير حالها بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة فالامساك
عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض
الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك
عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك
نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين فى فصلين ازالة
للاستبعاد واشار الى وجود سببه فى الموضع المطلوب فى فصل
ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذى يكون بسبب
الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا
واجدة لما تتغذى به اعنى المواد الردية وفى ساير المواضع غير واجدة
لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك فى
ساير الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان
استحالة الحكم بامتناع الامساك عن القوت فى مدة طويلة على
الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس
بقادح فيه تنبيه اليس قد بان لك ان الهيات السابقة الى
النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيات
السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا
وانت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد
الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية نبه فى هذا الفصل
على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية و
اشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو
ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيات تعرض
لصاحبه اولا اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن

انجذبت

احتيج اليها
الجذب اشتد هم

انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج اليها او لم تحتج
فاذا اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها توقفت
الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من
التحلل الا دون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يخلو
عن التحلل بالحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف
المرض مضاد مسقط للقوة لا يوجد الا فى حال الانجذاب المذكور
فالعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة عدم
فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة
وله معنى ثالث وهو السكون البدنى من حركات البدن فذلك نعم
المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك
مناقضا لمذهب الطبيعة السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك
عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسى المستلزم
لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى
منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين
الامساك العرفانى والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين
الامساك الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيان ولا اعتراف
بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بجواز كون الاحوال النفسانية
سببا له اما المرضى فيخالفهما السبب الذى ذكرناه وهو وجدان
المادة التى تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء
الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين
لنقصان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل
الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج
فان الحاجة الى الغذاء انما تكون بحسب بدل تلك الرطوبات وكلما كان
التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثانى راجع الى الصورة وهو ضعف
القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج
الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد الا مع اعتدال الاركان
وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة
الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج
الى الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية

افاعيلها عند مشايعة النفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك
او لمن المرض و قد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء مثل تلك المدة **اشارة**
اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن و
وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا
في اعتبارك مذاهب الطبيعة هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى
امكانها في هذا الفصل و سمى بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون
للانسان و هو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى
فيما يتصرف فيه و يحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوته عن
ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له مسترسلا
عند خوف او حزن او تعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته
حتى يستقل بها بكنه قوته كما يعرض له في الغضب و المنافسة
و كما يعرض له عند الانتشاء المعتدل و كما يعرض له عند الفرح
المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت
القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة له
فاشتعلت قواه حمية و كان ذلك اعظم و اجسم مما يكون عند طرب
او غضب و كيف لا و ذلك بصريح الحق و مبدأ القوى و اصل الرحمة
المنة القوة و الاسترسال الانبعاث و الانتشاء السكر و عن
اعترض و الهزة النشاط و الارتياح و اولت اي اعطت يقال او
ليته معروفا و السلاطة القهر و اعلم ان مبدأ القوة البدنية هي
الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح و حركته الى
داخل كالخوف و الحزن تقتضي انحطاط القوة و المقتضية لحركته
الى الخارج كالغضب و المنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط
كالفرح المطرب و الانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها و انما
قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره
بالدماغ و الارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة
الحق اعظم من فرح غيره بغيرها و كانت الحالة التي تعرض له و
تحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره
على حركة لا يقتدر غيره عليها امرا ممكنا و من ذلك يعتبر معنى

الكلام المنسوب الى علي عليه السلام و الله ما قلعت باب خيبر بقوة
جسدانية و لكن قلعته بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان
عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق
و لا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا
معلومة هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا
الفصل و سيبينها في ست عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة
و القياس متطابقان على ان النفس الانسانية ان تنال من
الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل
في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل و لارتفاعه امكان
اما التجربة فالتسامع و التعارف يشهدان به و ليس احد من الناس
الا و قد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا
ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل و التذكر و اما القياس
فاستبصر فيه من تنبيهات نريد بيان المطلوب على وجه مقنع
فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في
غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد و لا منه مانع الا ما يمكن
ان يزول كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في
النوم فيدل عليه التجربة ثبت بامرين احدهما باعتبار حصول
الاطلاع للمذكور لغيره و هو التسامع و الثاني باعتبار حصوله
للناظر نفسه و هو التعارف و انما جعل المانع عن الاطلاع
النومي فساد المزاج و قصور التخيل و التذكر لتعلق ما يراه النائم
في تقييده بالتخيل و في حفظه و ذكره بالتذكر و في كونه مطابقا
للصور المنتقشة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية و اما
القياس فعلى ما يجيء بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان
الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية و ارادات
جزئية يصدر عن راي جزئي و لا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان
ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير

و القياس و التجربة م

منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوس الناطقة مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كالاوهام احتصار الاجسام السماوية وبقدر زيادة معنى في ذلك الظاهر رای جزئي والحق كلي ويجمع الرأيين ما نبهنا عليه ان الجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا والقياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حال نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان النفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل بقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية التي تحلها في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء اخر وذلك ما يقتضيه رای المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رای جزئي والاخر كلي الى الرای الخاص به المخالف لرای المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة الكليات والجزئيات معا للافلاك فانه يقول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ما قصده وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالاسفلية وحقائقها و قوله احضار الاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك الى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك ظاهر والذين عندهم احدهما

كلي والاخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة مستور توجد في بعض النسخ بالرفع على انها صفة لضرب من النظر وتوجد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول له في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكره الشيخ لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح واعلم ان هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق والحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما ينتج من ذلك بقوله ويجمع الرأيين ما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من رای المشائين وبقوله او النقشان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو الظاهر اي في العالم النفساني اما نقشا كليا على هيئة جزئية بحسب الرای الاول او النقشان معا بحسب الرای الثاني [illegible] ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه واريد ان استبصر هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين و الفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا والشيخ شرع على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في هذه الفصول [illegible] القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر لم يعطل العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية

التي تعمر فيها كثيرا الى التمه وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس
ايضا تنجذب الى جهة الحركة القويه فيخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد
واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت
الحواس الظاهرة ايضا ولم يتادى عنها الى النفس ما يعتد به للموعود
في الفصل السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل و
هو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير
تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة
وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق
المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده لتذكر احكامه مبتدئا باشتغال
النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله واذا انجذب الحس
الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه اى جعل الانجذاب الفكر الذى
هو آلة العقل في حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر منتقلا
دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه
اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل اليه
اى اضله في سلوكه سبيله بحركته الآلية ثم قال وعرض ايضا شيء آخر
اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما
يلزمه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم
ذكر عكس احكام هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن
عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت
تصرفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار الحر والبرد
اى ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اى تحيرت ثم قال وهو ظاهر
والباقي ظاهر تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا
تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش
الحسي عن الحس وبقيت صورته وهيئته في الحس المشترك فبقى
في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر
النازل خطا مستقيما واستنارة النقطة الجوالة محيطا دائرة فاذا
تمثلت الصورة في الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان
في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها
مع بقاء المحسوس او زواله ان امكن هذه مقدمة اخرى وهي تذكر ما تقرر

فيما لم

فيما لم من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا لما
دام مرتسما فيه واما الارتسام بسبب لا محالة اما من خارج واما من
داخل الذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر
النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وبقى تارة مع بقاء
السبب كبقاء صورته الكائن في مكانه الاول عند مشاهدته في
مكانه الثاني المنتقل الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني
وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند
مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان
مشاهدة القطر النازل خطا لاجل الابهام واما الارتسام الذى يكون
من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي والثالث لم يحكم
الشيخ في هذا الفصل بوجوده اشارة قد يشاهد قوم من المرضى
والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس
خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او من سبب مؤثر في
سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في
معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل و
التوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة
يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الحاصل من السبب الداخلي
وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا و
الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ومن يعدهم في الاصحاء
ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج
والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان
ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك ولا شك
فيه ليس بسبب مادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب
باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في
سبب باطن يعني النفس التي يتادى الصور منها بواسطة المتخيلة
القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت
ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم
اى الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت
في التصرف فيها الارتسام ما يتعلق تصرفها اذ ذاك به من الصور في الحس

المشترك كما انتهى ايضا ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح
الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او
لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج
وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب
وقول الفاضل الشارح يجوز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج
سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى امثال تلك الصور
ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين
تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارجي يشغل
لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتز عن الخيال بزا
ويغصبه عنه غصبا وعقلي باطني او وهمي باطني يضبط التخيل عن
الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على
الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها
تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز
عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة
مشاهدة اقول لما ذكر ان ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب
ان يلزم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك
ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل
على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي
فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن
قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبتزه عن المتخيلة بزا اى يسلبه
عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل
في الانسان والوهم في ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير
الصور المحسوسة اجبرا المتفكرة والتخيل على الحركة فيما يطلبانه و
شغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان المتفكرة والتخيل
عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما
من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين بقي الثاني
فربما عجز الشاغل الاخر من الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور
في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الحس
ان امكن ان يقبل الصور الكثيرة من غير تشويش امكن ان يقبل كل

شغلاه

يقبل

يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء
الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعدما مر عند ذكره في
فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد
تشتغل ذات النفس في الاصل ايضا بما تنجذب معه الى الجانب الطبيعية
المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة الراحة عن الحركات الاخر
انجذابا وقد دل عليه ظنها ان استبدت باعمال نفسها شغلت
الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على
ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة
الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه
النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة يريد
ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما
وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه
ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا لانه
يدل على ان الطبيعة في حال النوم تشتغل باكثر الاحوال بالتصرف في
الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن ساير الحركات المقتضية
للاعياء فتجذب النفس اليها لسببين احدهما ان النفس لو لم تجذب
اليها بل اخذت في شانها الشاغلة الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن
تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب
بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه
حال تعرض الحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء
واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض يكون مستعملة بمعاونة
الطبيعة في تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة
فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس
المشترك غير ممنوع عن القبول فلوح الصور مشاهدة ولهذا قلما
يخلو النوم من الرؤيا **اشارة** اذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض
انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط
الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في

لوح الحس المشترك الصور لحدا الضابطين معا فظاهر وهذه الحالة اقل
وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك
لا يكون احد الضابطين ساكنا [illegible] انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان
انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت
بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان انشغالها
بالشواغل اقل وكان يفضل من الجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة
القوة كان هذا المعنى فيها اقوى ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن
مضادات الرياضة وتصرفها في مناسبتها اقوى هذا فرغ عن اثبات
ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية
ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها
من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة مشتملة على
ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يعقها الشغل بافعال
بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها
بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان
الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة
والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه
كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض
النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب
وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما
تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها او يوسط ما يناسبها بالمحاكات اخير
وانفعال النفس عن محاكات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن
المحاكيات قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان
ضبطها للطرفين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه انه النفس
كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما سبق
كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها
للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت
النفس اقوى كان اشتغالها باشغالها عن فعل اخر اقل وكان
تفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها

عن مضادة

عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة
بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى تنبيه اذا قلت الشواغل
الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات
تخلص عن شغل التخيل الى الجانب القدسي فانتقش فيها نقش
من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك
وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل
فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح
الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى
الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ارتاع التخيل
اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل
بعد استراحة او وهن فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبه
اما لا استيحام النفس النطقية له طبعا فانه من معاوني النفس
عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل
عنها انتقش في لوح الحس المشترك تكون للنفس فلتات اي فرص
يجدها النفس فجاءة وسانح اي جري والتزحزح التباعد والحق
ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان يجد النفس فرصة اتصال
بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل ثم ترتسم فيها
شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور التخيل في
الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا
انما يكون في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر و
الثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما
تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة
الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس
بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب
احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح عن الكلال و
كان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه
للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل
التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت
الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس

المشترك اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب
المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة
فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في
الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته
فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير
صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا
فعل هذا صار الاثر مشاهدا بصرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن
مثالا مع قرار الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة
مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي عليه السلام ان
روح القدس نفث في روعي كذا او كذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق
في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء
عليهم السلم من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما تفعل
مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهماتهم الفاسدة وتخيلاتهم المحرفة
والضعيفة وتفعل في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة
القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا
في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه
ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه
ما يكون بمشاهدة مثال موقوف الهيئة او استماع كلام محصل النظم
ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اجلى احوال
الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه بلا
من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها
من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبهه
او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب
جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة
على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا
للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه ما وفي تذكر امور منسية وفي
مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او يضبط
وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة
المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك

صارف

الحركة والرد باضدادها ومحاكاتها الهيئة المزاجية
كمحاكاتها

صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما
يفعل الحس اشرح ذلك محاكاة المتخيلة الهيئة الادراكية كمحاكاتها الحلو
والفضائل بصور حسنة ومحاكاتها الهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة
السوداء بالالوان السود وقوله لما نستعين به في انتقالات الفكر
مستنتجا للحدود الوسطى او مستنبطا للحدود الوسطى لنستخرج
المطلوب ما الاخر لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج
هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى
في القياسات الاستثنائية وما يشبه الاوسط في الاستقراءات
والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل و
التفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة
اعني المتخيلة يزعجها الى تعاطيها وتحركها الشدة كل سانح من خارج او
باطن الى هذا الانتقال وتضبط اي الا ان يضبط والضبط سببان احدهما
قوة النفس المعارضة للذي السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل
على ما تريده ومنعته عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرواية طول
تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال وانحصار
التخيل على التلدد اي التحير عن شيء الى شيء وعن التردد اي الذهاب
قدما ووراء كما يفعل الحس اذا كان يشاهد حالة عجيبة يستوقفه
اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت
ادراكاتها انتقصت عن الادراكات الضعيفة كلها والغرض من ايراد هذا
الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال
من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتي
اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من
ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا
يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا
ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال
ارتساما جليا وقد يكون النفس فيها ... فيرتسم في الذكر ارتساما
قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس كما يعرض الذي في هذه
الانتقالات فقط بل وفي غيرها اشد من افكار اليقظان قد عما الضبط فوكان في

وكذلك ربما انتقلت عنه الى اشياء تتخيل تخيلات مهملة فيحتاج الى
ان يحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا
عنه اليه وكذلك الى آخر ربما انقبض ما اضاءه عن مهمه الاول وربما
انقطع عنه ولعله يقتضي بضرب من التحليل والتأويل للآثار الروحانية
السانحة للنفس في النوم واليقظة ان كثيرة يحصى ضعيف ان تساعها
وشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر تلك وتوسط
ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى النفس عند تلقيه رابط
الجاش اى ثابتة شديدة القلب فهو يكون متمكنا فيحفظه ولا
يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل وجميع الخواطر
السانحة على الذهن فمنها ما لا يستقل الذهن عنه ومنها ما يستقل
وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا
يمكن ذلك تنبيه فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في
الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صريحا
او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته
وتواليه احتاج الى تأويل احدهما او ذلك يختلف بحسب الاشخاص في
الاوقات والعادات الوحي الى التأويل والحلم الى تعبيره الصراح الخاص
واعلم يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات و
العادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي وانما
يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص
ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين
وباقي الفصل ظاهر وبه تم المقصود في الفصلين المتقدمين وتم
الكلام في هذا المطلوب اشارة انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال
تعرض فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية
للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص
بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم
في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد
يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظ ضبطا
حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا
المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه

بشفيفه

بشفيفه ومثل ما يشغل الحس بتامل لطخ من سواد براق او باشياء
تترقرق بالشاعرية فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما
يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حصرهما اهتبال فرصة
الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش
اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احرى كالبله من الصبيان وقد يعين
على ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام بمسيس الجن وكل ما فيه
تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان تعرض ذلك
الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها
بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي من شيء بالبصر
مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة ثم نوى اى يروى والشد
الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش
وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة لجوارحه اى ارعده والرجرجة
الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره وترقرق اى تلالأ وموج
تموج مورا اى تموج موجا واهتبال الفرصة اى اغتنامها والاسهاب
اكثار الكلام والمسيس المس يقال الذي به مس من جنون ممسوس و
التوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اى باشرها
بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشتغل بتاملها من يستنطق في تلك
معرفة فالشيء الشفاف المرعش البصر برجرجته يكون كالبلور المضلع
او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية
المستقيمة والمدهش البصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير
واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن او بالسواد
المشبث بالعقد حتى يصير اسود براقا او يقابل به الشيء المضيء كالسراج
فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة
ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تموج فكالماء
الذي تموج شديدا في اناء او صغيرة لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان
الشديد وما اشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد
الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول انها تجري مجرى الامور
الطبيعية تنبيه ثم اعلم ان هذه الاشياء الحس مسلل القول فيها و
الشهادة لها انما هي لتحري امكانها تصير اليها من امور عقلية فقد اوليتك

ذلك الامر بعينه لو كان و لكنها تجارب لم يتيسر لطلب اسبابها من السعادات
المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها
تكررا او يسمعوا بها في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له
كون وصحة وداعيا الى الطلب بسببه فاذا اتضح جمحت الغرابة واطمانت
النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما
منها وذلك من احسن الفوايد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات
هذا الباب مما شاهدته ومما حكاه من صدقته لطال الكلام ومن لم يصدق
الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل قوله يقال وربما اتى القوم ربا ع
اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم الحيه فوق شئ و هذه استعارة لطيفه
للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى ساير القوى و باقي الفصل ظاهر
وهذا اخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب تنبيه ولعلك قد
تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب
وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى
لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر او دعا
لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع
او لم ينفر عنه طاير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف
ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة و
ربما يتاتى لي ان اقص بعضها عليك قوله فلما فرغ عن بيان الايات
الثلث المشهودة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء
اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة بخوارق العادة
فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما
قال يكاد تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف
على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس
الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في
البهايم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من الغضا
وهو غير مناسب بهذا الموضع تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك
ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل
ضربا من العلايق اخر وعلمت ان هيئة عقد العقد منها وما يتبعه
قد يتادى الى بدنها مع مباينتها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على

جذع

جذع معترض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعل وهم مثله والجذع
على قرار ويتبع اوهام الاشخاص تغير مزاج ملايم او ردي او ابتلا امراض
او افراقه منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى
تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجية يكون قد اثرت بمبدا الجميع ما عددته اذ مبادي هذه الكيفيات
لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد
علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان
يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخرى تنفعل عنها
انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى
نفوس اخرى تنفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر
قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها قوله
المذكور في هذا الفصل مقدمتين احدهما ان النفس الناطقة ليست
منطبعة في البدن انما هي قايمة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن غير تعلق
التدبير والتصرف والاخرى ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من
النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتادى
الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيات الحاصلة فيه
من تلك الهيات النفسانية مما يؤكد ذلك امران احدهما التوهم
الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان
الجذع فوق فضاء او لا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني
ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط
روحه و ينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا كان
يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما او يأخذ البدن المريض من
مرضه افواقا الى ابل واما التنبيه فهو ان تعلم من هذا انه ليس
ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى
ساير الاجسام ويكون تلك النفوس لغاية قوتها كانها نفس ما مدبرة
لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة
الذات لها كذلك ايضا تؤثر في اجسام العالم بمبادي الجميع مما ذكر
في الفصل المتقدم اعني تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي
مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى بها لمناسبة تخصه

مع بلغه كحلاقة ايلام او استغراق عليه فان توسم متوهم ان صدور
مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان
العلة لا تقتضي سببا الا يكون موجودا فيها اولا ولو كان بالاثر فينبغي
ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس
بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست بباردة و
انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس
يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها او
متعلقا بابدان غير بدنها انفعالا يتوثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا
اذا تشحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت يقال شحذت
السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على
قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما ليسهل لها فهي تقتدر
بحسب تلك الملكة على قهر سائر هذه القوى من بدن غيرها قال
الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم
بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي
اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها تختلف
حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى
الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون للمجرد ما قوة تقتضي
هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون
للنفس بهذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا
بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل
انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر
مغن عن هذا التطويل اقول وهذا مبني على ظنه بان الشيخ اثبت فعل
النفس لاجل اثبات تجردها وليس كذلك اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند
الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت
تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا
وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور
ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت
طلبت اسبابها او الاحلم بمجرد الاكتفاء بالجهل في شان الدعوى المذكورة
اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده

من هيئة نفسانية تصير النفس الشخصية تشخصها او قد يحصل
لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة
لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار لما اثبت وجود هذه
النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة
وجب اسنادها الى علة تخصص بتلك البعض من النفوس فذكر الشيخ
ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما تشخص به ذلك البعض من النوع
ويجوز ان يكون امرا غيره وانما الحاصل اما بالكسب او لا بالكسب فان
الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان هذه القوة ربما كانت
للنفس بحسب المزاج الاصلي مفضية الى الهيئة النفسانية المستفادة
من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي يصير النفس معه
نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج يحصل طارئ وربما يحصل بالكسب كما
للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة
لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع
انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب
ان وقوع النفس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة
على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير
معدودة من كتبه **اشارة** والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون
خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من
الاولياء ويزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته
فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في
الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر حده نفسه عن شأو الزاكين في هذا
المعنى غلا يلحق شأو الازكياء قوله الغلو الغلوة والشأو الغاية و
الامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في
جانب الخير ولذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي
يقابله **اشارة** الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدا فيه
حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد
هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ
كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن
درجة الاعتبار النهك النقصان من المرض ونحوه يقال نهك

ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانه

فلان اى دله وصبى وتهتك الحجى اى اضعف نفوس يعرض اى يوجب وانما
قال الاصابة بالعين تكاد ان يكون من هذا القبيل لانها مما لم نجزم بوجوده
بل هي واشباهها من الامور الطبيعية التاثير في الاجسام بلا ملاقاة كتسخين
النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء
كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء بانفاذ الكيفية في الواسطة
كتسخين النار الماء الذى هو في القدر بل كانارة الشمس سطح
الارض على مقتضى الراى العامى [illegible] ان الامور الغريبة تنبعث
في عالم الطبيعة من مبادى ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة
وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد
بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية
مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة
باحوال ملكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث اثار غريبة
والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من
قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث هذا فرغ
عن ذكر السبب لجميع الاحوال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية
حاول ان يبين السبب لساير الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم
فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه
النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم
يكون مبدأه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سبب الحوادث
ارضية ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضى وما في الكتاب ظاهر و
الفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية
باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك
مخالف العرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس
الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في
الطلسمات [illegible] اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة
هو ان تنبرى منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في
تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك
بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان
ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك

فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها
قايم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجايب وللقوى العالية الفعالة و
القوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب ما تبرى له اى اعترض
له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت
الماشية اى ارسلتها واهملتها وذاده اى طرده والغرض من هذه
النصيحة النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطوا
به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من
غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل
الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجايب
في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرايب عن الفاعلات
العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية ايها
الاخ انى قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفى
الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق
الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان
من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته
واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره
الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا
تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج
لها ليجرى فيما تؤتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته
فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا يقال مخضت اللبن اذا اخذت زبده
والزبد للبن والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشيء الذي يؤثر به
الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعل
بسرعة والدربة العادة والجراءة على الحرب وكل امر وصغاه ميله و
الغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اى حاد عنه و
عدل والهمج جمع همجة وهى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير
واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق بالكلم
فيهما ويتسرع اى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم
منها الوسواس ودرجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج والاستفراس
طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى به

ابرى

واذاع الخير الى افشاء واعلم ان العقلاء لو اعتبر عقايدهم بالقياس
الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها او اما
معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما وكل
واحد من المعتقدين لها او لاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين
فهذه خمسة فرق فالمعتقدون الحقايق الجازمون بها مفترقون الى
واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى
طالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى
ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق
منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون والثاني
المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين
وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والذين بهذه العادة والرابع المقلدين
لاضدادها وهم الذين صفاهم مع الفاعد والخامس المقلدون لها
وهم المحدثون من اولاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون
الذين يعرفون قدرها فقد امر بامتحانهم باربعة امور اثنان راجعان
اليهم في انفسهم احدها الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بمقابيرهم
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان
راجعان اليهم في انفسهم احدهما بالقياس الى الطرف الناقص الحق
وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس
وثانيهما بالقياس الى الطرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين
الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط البالغ
عقلا ورسما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو اخر فصول
الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات
والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة و
تعذر الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح
الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان اصلح ما يعثر عليه من
الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد

والله ولي السداد والرشاد ومنه
المبدأ واليه المعاد و
حسبنا الله وحده

وعليه التكلان تم الكتاب
بعون الله الملك
الوهاب

تم تم تم

٣٢٧ ورق
٧٦٦

١٥٠٠/- ر